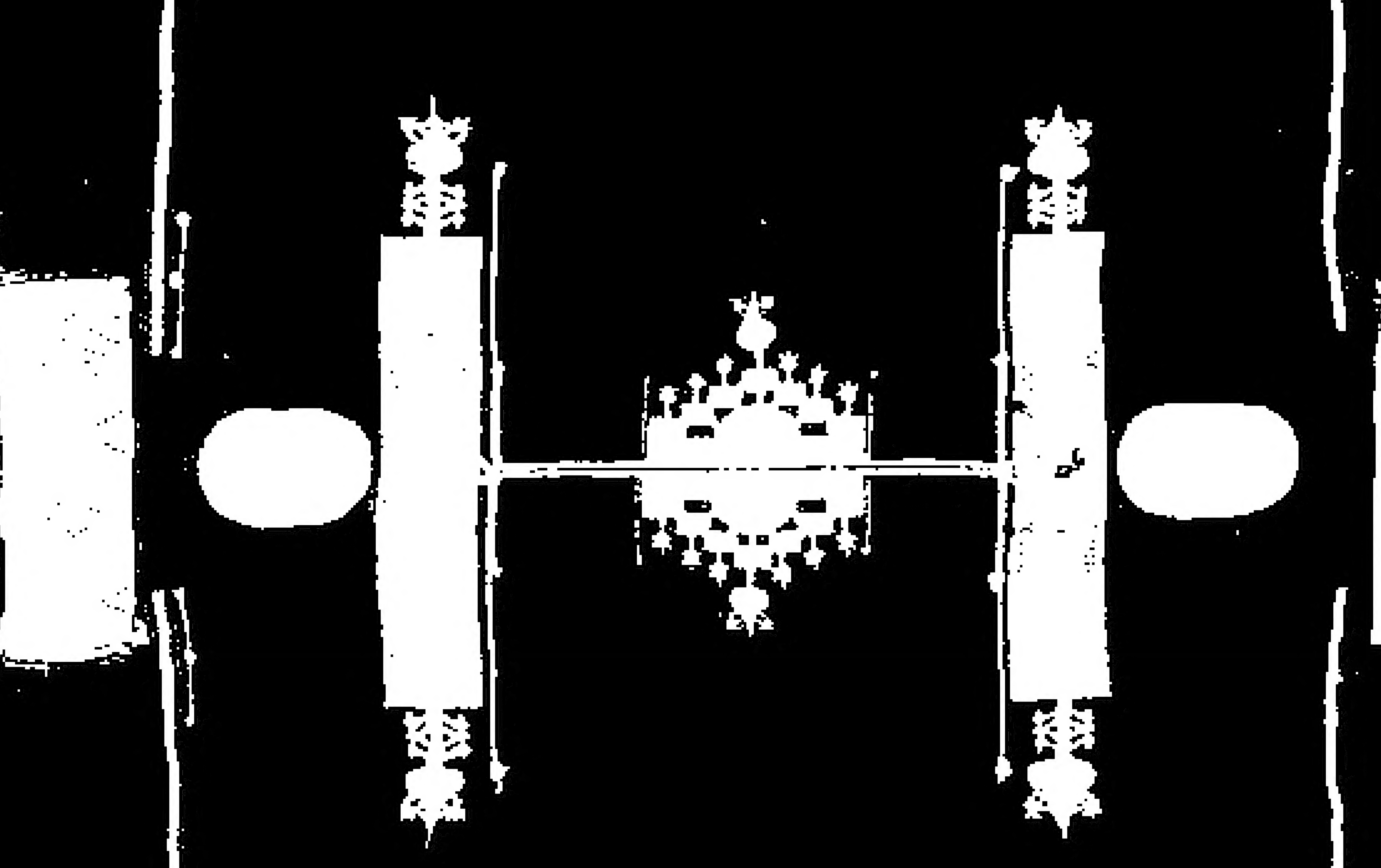
د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي



دار الشروق

معالم المنهج
الإسلامي

الطبعـة الأولـى ١٩٩١
الطبعـة الثانيـة ٢٠٠٩

رقم الإيداع ٣٦٥٩/١٩٩٢
ISBN 977-09-0060-5

© دار الشروق

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)+
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

د. محمد عمارة

معالم المنهج الإسلامي

دار الشروق



المحتويات

التربية الجمالية

الجهاد في سبيل الله

تقديم

هذه الصفحات التي نقدمها ـ تحت عنوان: (معالم المنهج الإسلامي) ـ هي «مشروع فكري» يحاول أن يقدم تصورا أوليا في موضوعه، مستهدفا شحذ الفكر، واستنفار العقل، طلبا للإضافة والنقد والتعديل؛ وذلك وصولا للرؤية الأوضح، والصياغة الأشمل، والتصوير الأدق.. ولا تدعي هذه الصفحات أنها الكلمة الأولى.. أو الأخيرة، أو التصور الأمثل في مثل هذا الموضوع.. ذلك أن خطر القضية يحتم بلورتها عبر جهود جماعية، تطمح هذه الصفحات أن تكون فيها خطوة على طريق طويل، سبق إليه الكثيرون، وما زال في انتظار الكثيرين..

ولهذا السبب فإننا نؤثر أن نقدم أفكارنا الرئيسية في فقرات متميزة، ومتتابعة، تختص كل فقرة بمعلم من معالم هذا المنهج الإسلامي، أو جزئية من جزئياته، لتتخذ كل فقرة صورة الفصل ـ أو ما يماثله، وذلك حتى تتيسر للجهود المطلوبة أن تقدم الرأي في هذا التصور الخاص بكل معلم أو جزئية أو فكرة؛ طلبا للإثراء، عبر النقد والإضافة والتعديل..

كذلك أود أن أنوه ـ في هذا «التقديم» ـ بأن الأفكار الأساسية في هذا البحث، قد حظيت بحوار فكري خلاق ورفيع المستوى، فلقد بدأت في صورة «ورقة عمل» وزعت بواسطة الأخوة الكرام القائمين على أمر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» ـ ولهم أيضا فضل اقتراح الكتابة في الموضوع ـ وزعت «ورقة العمل» على صفوة من مفكري الأمة وعلمائها، الوثيقة صلات تخصصاتهم بقضية «المنهج» لإبداء الرأي فيما تضمنته من تصورات وأفكار..

ولقد عُقدت ـ في إطار المعهد ـ ندوتان متخصصتان للحوار في هذا البحث، شارك فيهما نحو من ثلاثين من العلماء والمفكرين والباحثين.[1] وكتب

(١) عقدتا بمقر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة.. وكانت الندوة الأولى في ١٩ جمادى الآخرة ١٤٠٠هـ الموافق ٣/ ٢/ ١٩٨٨م. والثانية في ٢٥ شعبان ١٤٠٨هـ الموافق ١٣/ ٤/ ١٩٨٨م.

آخرون ـ ممن لم تتح لهم الظروف حضور الندوتين ـ آراءهم في عدد من الدراسات والأبحاث . . كما حاورت ـ شفاهة ـ عددا آخر من العلماء والمفكرين حول ما تضمنه البحث من آراء . .

وأعترف ـ صادقا ومعتزا ـ بأنني قد أفدت حتى من الآراء التي لم أقتنع بمنطقها ولا بمنطلقاتها ولا بالمعايير التي حكمت توجهاتها ولا بالروح التي وجهت ملاحظاتها؟! . . فما بالنا بالآراء الطيبة التي نبهت على أشياء . . أو أضافت أشياء . . أو حذرت من سوء فهم، فدعت إلى مزيد من الضبط لبعض العبارات . . أو اقترحت تعديلا في ترتيب الموضوعات والفقرات . .

لقد كانت تجربة جديدة بالنسبة لي . . أن يعرض عمل فكري على صفوة من العلماء والمفكرين لإبداء الرأي فيه قبل أن يوضع بين يدي جمهور القراء . . وأعترف أنها كانت تجربة غنية، وإيجابية . . بقدر ما كانت ضرورية في هذا الموضوع على وجه الخصوص . . فهو في مقدمة المعضلات الفكرية التي لا بد من تضافر جهود جماعية كي تبلور فيها «أقرب التصورات» من «حقيقة موقف الإسلام» . .

* * *

وإذا كان لي أن أشير، في هذا «التقديم» مجرد إشارات، إلى ألوان من «الفكر» ونماذج من «التقويم» ومن «ردود الأفعال» التي حظي بها هذا العمل، في الحوار بالندوتين، وفي الأبحاث والأوراق التي كتبت حول ما فيه من أفكار . . إذا كان لي أن أشير إلى شيء من ذلك، فإنني أكتفي بهذه الإشارات، المعبرة عن مختلف ألوان ما أستقبل به من «فكر» و«تقويم» و«ردود أفعال» . .

لقد كانت أكثر القضايا التي أثارت الجدل هي قضية: «النص.. والاجتهاد» . . ولقد انطلقت كل التحفظات والاعتراضات من «المخاوف» ومن «المشاعر» . . وبقدر ما كان هناك معاودة للقراءة، كانت سرعة الاتفاق مع ما جاء في البحث عن علاقة «النص» بـ «الاجتهاد» . . وكنموذج على هذه الحقيقة ما جاء في واحد من التعليقات التي كتبت حول هذا الموضوع:

«لقد قرأت البحث للمرة الثانية، وتبين لي أن ما سبق أن أخذته عليه يمكن قبوله، مع تدقيق العبارة فقط، مثل موقفه من ضرورة الاجتهاد مع وجود النص

القطعي الدلالة والقطعي الثبوت، فهو يقصد حقيقة أن يقول: إن الاجتهاد في هذه الحالة سيكون في شروط إعمال النص، وإذا دققت العبارة فإن الفكرة صحيحة..»[١].

* ولقد كتب أحد الدعاة - مشكورا - بحثا ضافيا، دارت أغلب ملاحظاته حول الرفض لما جاء بالبحث عن «النص.. والاجتهاد»[٢].. وقرئ هذا البحث في الندوة الأولى التي ناقشت «ورقة العمل».. فكان من التعليقات التي قيلت عن هذه الملاحظة الرافضة.. مثلا، التعليق الذي يقول: «إزاء كثير من هذه القضايا أشعر أننا، بمزيد من التأمل، يمكن أن لا نجد هناك خلافا.. فربما أدى تنقيح التعبير إلى الاتفاق، أو إضافة جملة معينة تؤدي إلى الاتفاق.. لكن في كثير من النقاط المشار إليها، والنقاط المثارة.. أعتقد أنه لا يوجد خلاف كبير.. وأن مقصد البحث مقصد صحيح[٣].. بل لقد وصف البعض هذه الملاحظات الرافضة بأنها «مرافعة.. فيها تجاوزات كثيرة!..»[٤].

كما كان هناك تعليق يقول: «إن عبارة: (لا اجتهاد مع النص) قد فهمت فهما ضيقا متحجرا، حال بين المجتمع المسلم وبين التطور.. وهذه قضية أساسية جدا، أتمنى أن تفرد لها عدة أبحاث، لعلنا نستطيع أن نخرج فعلا من عنق الزجاجة هذا فتطور الكثير من النظم الحضارية التي تحكم المجتمع..»[٥].

* إن بعض الآراء قد تراوح تقويمها للبحث بين الثناء والإعجاب وبين المخاوف من أوهام حسبوها «مجازفات»!.. وكنموذج لهذا اللون من التقويم ما جاء في أحد الأبحاث المكتوبة:

«إن البحث قد قدم نظرات دقيقة وذكية وهامة يمكن أن تشكل إضافة حقيقية في القضية المطروحة، إلا أنها لا تخلو من بعض المجازفات.. الأمر الذي يستدعي دفع التباس يمكن أن يتوهم من الكلام..»[٦].

---

(١) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور يوسف إبراهيم - أستاذ الاقتصاد بجامعة قطر.

(٢) هو الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي - عميد كلية الشريعة - بجامعة قطر.

(٣) من تعليق الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد - الباحث الإسلامي. وصاحب «دار القلم».

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - مصر.

(٥) من تعليق الأستاذ الدكتور محمود سفر - مدير جامعة الخليج.

(٦) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عمر عبيد حسنة - قطر.

* وإذا كانت خفة الظل و«الوزن» ـ ولا تقول العقل ـ قد بلغت حد وصف أفكار البحث بأنها «تصلح لأن تكون موضوعات يتناولها أئمة المساجد فى خطبة الجمعة، أو تصلح ـ فى أحسن الأحوال ـ لأن تقدم كموضوعات فى الثقافة الإسلامية لتلاميذ غير نابهين.. وهو كلام يضر أكثر مما ينفع، ومضيعة للوقت والجهد والمال، وإساءة للإسلام والمسلمين..»[1]؟!

* فإن هناك من كتب عن البحث فقال:

«لقد قدم هذا البحث مساهمة جديدة وثرية حول المنهج الإسلامى: إذ طرحه فى كل جوانبه وكل أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، مما أدى إلى طرح الصحيح والمباشر لمشكلة تخلف الأمة، ووسائل تقدمها..»[2].

كما أن هناك من تحدث عن أفكار البحث وعن صياغته كنموذج يذكر بموضوعية وعمق وبساطة الصدر الأول للإسلام.. فقال: «لقد تناول البحث مظاهر اضطراب العقل المسلم، مثلا، فى مفهوم السببية، وطريقة فهمه لها.. واضطرابه بين القدر، بمفهوم الجبر، والقدر بمفهومه الذى جاء به الكتاب والسنة.. واضطرابه بين التوكل والتواكل، وبين فعل الأسباب وتأثيرها.. فأوضح المعنى ببساطة شديدة تتناسب مع طريقة الصدر الأول فى الفهم لهذا الموضوع..»[3].

* ومع ملاحظات جزئية وموضوعية.. تحدث أستاذ آخر عن تقويمه للبحث، فقال: «لقد أضاف البحث إلى الدراسات المنهجية بعدا جديدا وهاما، هو البعد التاريخى.. الذى يلمس به المفكر المسلم بذور هذه القضايا.. وذلك بالقدر الذى يوضح مشاكل المنهجية اليوم، دون أن يجر الفكر إلى العيش فى قضايا المنهج القديم ومزالقه ودروبه..»[4].

---

(١) من تعليق مكتوب لأستاذ أمسك عن ذكر اسمه حرصا على عدم الإساءة إليه؟!

(٢) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد عبد اللاوى ـ المغرب.

(٣) من تعليق الأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى ـ رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ فى الندوة الأولى التى عقدت لمناقشة البحث، بالقاهرة فى ٣/ ٢/ ١٩٨٨ م.

(٤) من تعليق الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان ـ المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ واشنطن ـ فى ندوة القاهرة الأولى.

* وحول موضوع هذه الملاحظة ـ التأصيل لقضية المنهجية الإسلامية ـ كان تعليق آخر يقول: «إن البحث إضافة جديدة، بل ممتازة في السبيل الذي نرجو أن يتجه إليها جهد العلماء والمفكرين . . ومن إيجابياته الكبرى ربط المنهج المقترح، أو القياس المتصور لمنهج الإسلام بالتراث، والاستعانة بالنصوص، كي لا يفقد البحث أساسه من وجهة النظر الدينية والشرعية . .»[1].

* كما كتب عنه باحث ـ بعد إبداء ملاحظات «جزئية وذكية» ـ فقال:

«إنه بحث ممتاز في منهجه وصياغته وهدفه، يتمتع صاحبه بنظرة تحليلية عميقة، وصدق في أداء ثمرات هذه النظرة، وإنصاف تام للحقائق، دون ميل أو تطرف. ودعائم البحث الأساسية متناسقة مترابطة، بحيث تشكل وحدة موضوعية، ولا يرقى إلى هذا المستوى إلا باحث متمكن من مادته وقدرته على التحقيق، والنفاذ ببصيرته إلى أعماق الموضوع الذي يتعرض له، فجزاه الله عن بحثه خير الجزاء . .»[2].

* أما واحد من أبرز المجددين في فكرنا الإسلامي المعاصر، والمشتغلين بقضايا المنهج الإسلامي، فلقد كتب عن هذا البحث يقول:

«لقد كان البحث ـ (في المنهج الإسلامي) ـ عرضاً مركزاً ومحكماً يستحق التقدير، لما تميز به من دقة وتماسك في طرح الأولويات التصورية والاعتقادية، وفي المتابعة التاريخية المقارنة للأصول النظرية والتطبيقية . . وقبل هذا كله إخلاص واضح لما يمكن تسميته بالحقيقة الإسلامية . . أنه يتعامل مع الإسلام من خلال المعطيات الإسلامية المحضة، بعيداً عن أي تقبل أو اقتحام للتأثيرات الخارجية (أي من خارج دائرة الإسلام)، إن على مستوى الموضوع أو المنهج. وهي بحق واحدة من الميزات الأساسية التي تمنح البحث أهميته البالغة . . أن هذا البحث يعد بحق واحداً من البحوث الرصينة في فكرنا الإسلامي الحديث ...»[3].

---

(1) من تعليق للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية ـ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ بجامعة قطر ـ في ندوة القاهرة الأولى.

(2) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور محمد نصار ـ كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

(3) من تعليق مكتوب للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل ـ العراق.

تلك إشارات إلى نماذج من الآراء والأفكار ومن ردود الأفعال التي قوبلت بها «ورقة العمل» التي ضمت أفكار هذا البحث . . والتي دار حولها هذا الحوار .

* * *

وإذا كنت ـ كما أسلفت ـ قد سعدت بكل الآراء، حتى تلك التي اختلفت واختلف معها . . وقد استفدت بكل الملاحظات والإضافات والاقتراحات، ومن كل «المخاوف» و«المحاذير»، وذلك عندما أعدت النظر في «ورقة العمل»، التي أصبحت هذا الكتاب الذي أضعه اليوم بين يدي العلماء والمفكرين والباحثين والقراء . . فإن خطر القضية ومركزها المحوري في المشروع الحضاري الذي نسعى إلى بلورته ليكون دليل عمل لنهضة هذه الأمة، يجعلني أتوجه إلى كل قادر على أن ينقد أو ينقض أو يعلق أو يعدل أو يضيف إلى ما في هذا الكتاب، فأدعوه كي يبادر فيكتب إليّ بما يعن له في هذا الموضوع . .

إنها قضية العقل المسلم . . ومسئولية كل قادر على أن ينير مساحة من طريق النهضة لهذه الأمة، التي تتكالب وتتكاثر عليها التحديات . . . فلتكن الجهود الجماعية لصياغة المنهج الإسلامي السبيل إلى مواجهة هذه التحديات . . .

والله نسأل التوفيق والسداد على هذا الطريق . . إنه نعم المولى ونعم النصير .

دكتور: محمد عمارة

تمهيد
عن أزمة ومأزق الفكر الإسلامى والأمة الإسلامية

بادئ ذى بدء، فإننا نطرح بين أيدى أهل الفكر والباحثين والقراء السبب الأول الذى استدعى هذا الجهد الفكرى، الذى تسهم به صفحات هذا الكتاب فى «مشروع فكرى» ارتاد ميدانه كثير من المفكرين..

هذا السبب هو الإحساس المكثف والمُلح، لدى كثير من العلماء والمفكرين، بوجود «أزمة» يعانى منها الفكر الإسلامى، الأمر الذى أفقد الأمة الإسلامية الرائد الذى لا يكذب أهله، ودليل العمل الذى لا غنى لها عنه وهى تحاول النهوض، فوقعت الأمة هى الأخرى فى «الأزمة»!

وإذا كان الإحساس المكثف بوجود «الأزمة» دليل الاتفاق على قيامها ووجودها.. فإن الاختلاف قائم، على نحو ما، حول تاريخها.. وقائم كذلك حول مظاهرها.. وقائم بدرجة أكبر حول أسبابها وحول سبيل التخلص منها.. وتلك ميادين تتطلب الاجتهاد من كل قادر عليه، فى أى ميدان من الميادين..

إن أحدًا لا ينكر أن الفكر الإسلامى قد خلع عن عرشه، وانحسر ظله عن أغلب مملكته ـ إن ضعفًا ـ أو قسرًا ـ وبخاصة فى المساحة الأغلب من دوائر الحكم والدولة وتنظيم وقيادة الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والمعرفى للمجتمع الإسلامى.. وأيضًا فى مساحة كبيرة من تصورات الجمهور وممارستهم.. ولقد حل محله فى هذه المساحات فكر غريب عن الصبغة والمعايير والضوابط الإسلامية.. وهذا الفكر الغريب منه «الوافد الضار» من فكر الحضارة الغربية، ومنه «الموروث المتخلف» من فكر عصر التراجع والجمود.. وهذه الأزمة فى الفكر

قد أحدثت أزمة لأمة هذا الفكر، عندما أفقدتها الاتجاه الطبيعي، وغيشت الكثير من تصوراتها الإسلامية الجوهرية.. وجعلتها تخلط في سلوكها عملاً صالحًا بآخر سيئًا!..

وإذا كان الخلاف قائمًا حول تاريخ بدء هذه الأزمة الفكرية، فلا أعتقد أن هناك خلافًا حول قدمها.. فلقد حدثت فعلاً منذ قرون عدة، وذلك عبر تطورات وتراكمات بطيئة، كطبيعة النشأة والفعل لعوامل وظواهر الفكر في حياة الأمم والحضارات..

أما عن أسباب هذه «الأزمة» التي أفضت إلى هذا «المأزق»، فإن بعض الباحثين يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية.. فهذه البنية ـ في نظر هذا الفريق ـ تحمل، في داخلها، أسباب قصورها الذاتي، ولقد أفضى هذا القصور، عندما اشتد عوده، إلى هذه «الأزمة»، فهي ـ عندهم ـ أشبه ما تكون بـ «الإفلاس ـ الطبيعي»!..

وعلى النقيض من هذا التصور، يراها فريق آخر أثرًا لعوامل دخيلة وعارضة على الفكرية الإسلامية، أقحمت عليها إقحامًا وفرضت عليها فرضًا من خارج الذات ومن وراء الحدود..

وإذا كنا نرفض التصور الأول، ونتحفظ على التصور الثاني، فإننا نميل إلى إرجاعها لعوامل عدة.. منها الخارجي المفروض بالقسر ـ ترغيبًا وترهيبًا ـ ومنها الداخلي النابع، لا من القصور الطبيعي، وإنما من القصور الناشئ عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد وسنته.. ومنها ما هو فكري، ومنها هو مادي: اقتصادي واجتماعي... إلخ.. إلخ.. طوارئ كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والنقية للفكرية الإسلامية.. وعوامل عديدة اعترضت مسيرتها، منها ما هو وافد، ومنها ما هو إفراز داخلي.. ولقد تضافرت كل هذه الطوارئ والعوامل فأثمرت هذه «الأزمة» الفكرية للعقل المسلم ولأمة الإسلام..

* * *

وجدير بالذكر أن الإحساس بهذه الأزمة، وطرح الأسئلة حول أسبابها،

والاختلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة . . ليس بالأمر الحديث ، فمنذ يقظة الاجتهاد الإسلامي الفردي ، الذي تمثل في كوكبة من الأعلام ـ منهم الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ، ١٠٥٨ ـ ١١١١م) ، والعز بن عبد السلام (٥٧٧ ـ ٦٦٠ هـ ، ١٦٩٩ ـ ١٧٧٢ م) ، والقرافي أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ـ ١٢٨٥م) ، وولي الله الدهلوي (١١١٠ ـ ١١٧٦ هـ ، ١٦٩٩ ـ ١٧٦٢م) ، والشوكاني محمد بن علي (١١٧٣ ـ ١٢٥٠هـ ، ١٧٦٠ ـ ١٨٣٤م) ـ ومنذ الدعوات والحركات التي قادها أعلام مجددون من مثل : محمد بن عبد الوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦ هـ ، ١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م) ، والسنوسي محمد بن علي (١٢٠٢ ـ ١٢٧٦ هـ ، ١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م) ، والمهدي محمد أحمد (١٢٦٠ ـ ١٣٠٢ هـ ، ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥م) والأفغاني جمال الدين (١٢٥٤ ـ ١٣١٤هـ ، ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) . . . إلخ . . والتساؤل قائم حول هذه الأزمة ، والخلافات محتدمة حول أسبابها . . ومن ثم حول سبل تجاوزها ، والخلاص ـ بالنهضة ـ من عللها وأعراضها . . وذلك مع الاتفاق على أنها سبب رئيسي من أسباب أزمة الأمة ومأزقها ، ومعلم من معالم جمودها وتخلفها .

وإذا كان هذا هو تاريخ وموقف اليقظة الإسلامية والاجتهاد الإسلامي إزاء أزمة الفكر الإسلامي ، ومأزق الأمة الإسلامية ، فلا نعتقد أن هناك مجالاً للخلاف على ضرورة وأهمية ، بل وجوب أن ينفر قوم من مفكري الأمة ، في عصرنا الراهن ، فيعكفون على صياغة الإسلام كبديل حضاري للنموذج الغربي ، الوافد والمهيمن على القطاع الأكبر والمؤثر من واقعنا وفكرنا . . وكبديل أيضاً للفكرية المتخلفة الموروثة ، التي تغل قدرات الأمة وتقيد خطاها وتفقدها القدرة على الإبداع . . وعلى أهمية وضرورة تحديد معالم هذا البديل الحضاري الإسلامي ، كدليل عمل لكل العاملين في إطار النهضة الإسلامية ، بمختلف الميادين . . سواء منهم الذين يرون أن الأزمة فكرية ، أساساً وبالدرجة الأولى ، فيؤمنون بأن هذا الميدان هو الوحيد الجدير بالجهاد والاجتهاد . . أو أولئك الذين يعطون الأهمية والأولوية لميادين أخرى ـ سياسية كانت أو أخلاقية ـ . . فلا غناء عن «دليل العمل» هذا ، بالنسبة لكل الفرقاء .

بل إن أهمية وضوح معالم هذا «الدليل ـ البديل» لتتجاوز نطاق حاجات النهضة في عالم الإسلام ووطنه وأمته ، لتمتد إلى ميدان «الخيار الحضاري» الذي يستشرفه

اليوم كل الذين يدركون ـ حتى في الغرب ـ طبيعة وحدة المأزق الذي يأخذ بخناق الحضارة الغربية . . لا ليكون النموذج الإسلامي بديلاً للحضارة الغربية ، في بلادها . . فلربما كان ذلك ـ في المدى القريب والمنظور ـ حلمًا طوباويًا ومثالاً خياليًا . . وإنما ـ على الأقل ـ ليكون ملهمًا ومؤثرًا في تطعيم الحضارة الغربية بما يدفعها نحو التوازن والرشاد الذي يعدل مسارها ، وينقذ إنسانها . . وكل الواقعين في دوائر جاذبيتها وتأثيراتها . .

وغني عن البيان أن هناك فوائد كثيرة محققة ، لكل العاملين في الحقل الإسلامي ، من وراء الوحدة أو التقارب في الرؤية الفكرية لطبيعة هذه الأزمة ـ المفصحة عن أسبابها ـ ولسبل تجاوزها . . ولمعالم النهضة الإسلامية المنشودة ـ أي للمشروع الحضاري الإسلامي . . . وفي مقدمة هذه الفوائد اجتماع الجهود ووحدة الطاقات الفكرية القائدة لحركة النهضة الإسلامية . . ذلك أن الانقسامات التي نشهدها الآن لطاقات الفكر وفعالياته ، إنْ في صفوف الإسلاميين ، أو بين عموم الإسلاميين وعموم العلمانيين ، إنما تعجز طاقات الأمة عن الفعل المناسب ، عند تقسمها بين المتنازعين الذين يتجاذبون حبال الطاقات والفعاليات محولين إياها إلى : «الثبات عند نقطة الصفر»؟! . .

كذلك فإن دراسة الأزمة ، إذا هي استخلصت الدروس والعبر من الفشل والإحباط اللذين أصابا دعوات وحركات وأجيال ، مرت على درب محاولات النهضة الإسلامية الحديثة . . لم ينقصها «الحماس» للتغيير . . لكنها افتقرت إلى «الاجتهاد والتجديد في الفكر» المتفقّه في «الواقع» والقادر على إعادة صياغته صياغة إسلامية ، وضبط حركته بالمعايير الإسلامية . . أي أنها افتقرت إلى وضوح الرؤية . إن دراسة تاريخنا في محاولات النهضة الحديثة ـ من «الوهابية» إلى «السنوسية» إلى «المهدية» إلى دعوة الأفغاني وحركته ـ الجامعة الإسلامية ـ إلى «الإخوان المسلمين» وإفرازاتهم المعاصرة . . وما في هذا التاريخ ـ رغم إنجازاته الإيجابية الكبرى ـ من عثرات وإخفاقات وإحباطات . . تقطع ـ مثل هذه الدراسة ـ بأن بلورة الإسلام كبديل حضاري ، ووضوح معالمه كدليل عمل ـ باعتباره «الرائد الذي لا يكذب أهله» ـ هو السبيل إلى إنقاذ الانعطافة الجماهيرية المعاصرة نحو الإسلام من إخفاق جديد وإحباط أكيد !

* * *

إن هذه الأمة قد مَنّ الله عليها إذ عصمها من الاجتماع على الضلال.. فلم يطبق على جميعها عموم البلوى المتمثلة في الانحراف عن منهج النبوة، حتى في أقسى ظروف الجمود والتراجع والانحطاط.. نعم خفتت المصابيح -فضلّ الأكثرون السبيل- لكن المصابيح لم تنطفئ.. ولقد حدثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن هذه الخصوصية التي ميز الله بها هذه الأمة، عندما قال: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك**»[1].

ونحن نؤمن أن لهذه الخصوصية علاقة بكون شريعتنا ورسالة نبينا، عليه الصلاة والسلام، هما الشريعة والرسالة الخاتمة، فلا نبي بعد محمد، ولا رسالة بعد رسالة الإسلام وشريعته، ومن ثم انتفى من تاريخ هذه الأمة عموم الانحراف عن منهاج النبوة وسبيل الله، لأن حدوث ذلك إنما يقتضي -وفق لطف الله- إرساله رسولاً جديداً.

لكن وجود الجماعة القائمة على الحق، والتي لا يضرها من خذلها، إنما يمثل الاستثناء من قاعدة عموم البلوى!.. وهو أمر لا يعني سيادة منهاج الإسلام ولا أداء الأمة لرسالة الخلافة عن الله، والقيام بمهمة الشهداء على الناس التي أرادها لها الله ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**...﴾ (البقرة: ١٤٣).

وهنا تبرز أهمية تلمس السبل التي تحول الجماعة القائمة على الحق من وضع «الاستثناء» الذي يؤكد قاعدة التخلي عن منهاج الإسلام، إلى «القاعدة» التي تجعل هذا المنهاج دليل عمل الأمة وسراجها الوهاج على صراط الله المستقيم..

* * *

وتلك هي الفرصة التاريخية المواتية التي تقدمها الصحوة الإسلامية المعاصرة لأهل الفكر من الطائفة الظاهرين على الحق، لتسليح هذه الصحوة بـ«الخيار الإسلامي» الحق، وذلك حتى لا تدفع جماهيرها -كما قلنا- إلى إخفاق جديد وإحباط أكيد!..

---

(١) رواه مسلم.

وإذا كانت الأسباب التى أشرنا إليها كافية لتحقيق اتفاقنا على أهمية وضرورة معالجة «أزمة الفكر الإسلامي» . . . فلا بد أن يفضى هذا الاتفاق إلى الاتفاق على ضرورة الاهتمام «بالمنهج» . . فالمنهج هو الطريق . . بل إنه ـ فى اصطلاح العربية ـ : «الطريق المستقيم» وليس مطلق الطريق ولا أى طريق! . . إنه ـ فى موضوعنا ـ : الطريق ـ والنظام ـ والإطار الحاكم والجامع والرابط والناظم للمعالم التى تحدد مكان ومكانة الإنسان فى هذا الكون . . ورسالته فى هذا الوجود . . وعلاقته بالأغيار . . ومصيره بعد هذه الحياة الدنيا . . ومن هنا تأتى أهمية تحديد معالمه، كمدخل لا غنى عنه لصياغة الإسلام كنموذج حضارى للإنسان المسلم والأمة الإسلامية، أى لحل الأزمة الفكرية، ببلورة معالم المشروع الحضارى الذى تستطيع الأمة، إذا هى انتمت إليه، ورفعت لواءه، ومنحته ولاءها، ووضعته فى الممارسة والتطبيق، أن تنعتق من إسار التخلف الموروث والاستلاب الوافد المفروض عليها من خارج الحدود . . . وعندئذ يصلح ويتصلح لها أمر معاشها ـ دنياها ـ وأمر معادها ـ فى الآخرة ـ معًا، دونما خلل أو اختلال!

وغنى عن البيان كذلك أن هذه المهمة ـ مهمة تحديد معالم المنهج الإسلامي ـ إنما تغاير تمامًا مهمة الذين يتحدثون عن «البرنامج الإسلامي»، ويطلبونه من الداعين إلى إسلامية الحياة فى المحيط الإسلامي، كما أنها تغاير مهمة تحديد مناهج البحث فى فروع المعرفة ومختلف العلوم . . فتشخيص أزمة الفكر الإسلامي، وتلمس معالم المنهج الإسلامي ـ بالقياس إلى «البرامج الإسلامية» ـ و«مناهج البحث» المتخصصة والخاصة ـ هو أشبه ما يكون بـ «الصناعة الثقيلة» ـ الصناعة التحويلية ـ «صناعة أدوات الإنتاج» ـ بالقياس إلى «حرف الصناعة الخفيفة» ـ «صناعة أدوات الحياة اليومية» . . وذلك إذا تصورنا ـ وهذا جائز تمامًا ـ الفكر صناعة من الصناعات . . . فما نحاوله ـ فى تلمس معالم المنهج الإسلامي ـ هو المدخل الحاكم، الذى يفضى إلى إمكانية صياغة الإسلام، كمشروع حضارى بديل . . وهو الذى يهيىء ـ بدوره ـ للعاملين بالحقل الإسلامي أسباب وضع البرامج الإسلامية، فى الميادين المختلفة؛ وصياغة «مناهج البحث» الجزئية والمتخصصة، عندما يتهيأ لها ولهم الضرورى من الشروط والإمكانات . . فما نحن بصدد محاولته هو صياغة منهج الحياة الإسلامي . . «المنهج الأم» ـ إذا جاز التعبير ـ الذى هو السبيل إلى

صياغة الإسلام، كمشروع حضاري، بما يتضمنه هذا المشروع من «برامج مرحلية» لتغيير الواقع، ومن «مناهج بحث» في المعارف والعلوم..

وأيضًا.. فلا بد ـ ونحن نحدد مهمة هذه الصفحات ـ من أن نجيب على هذا السؤال:

* أهو منهج «للفكر» هذا الذى نبحث في معالمه؟..

* أم أنه منهج «الحياة»؟؟..

ونحن نبدأ إجابتنا على السؤال بالتساؤل!.. فنقول: هل هناك «مغايرة» بين «الفكر» الإسلامي وبين «الحياة» الإسلامية؟.. ومن ثم «مغايرة» بين «المنهج» في كل منهما؟؟..

إن «الفكر» الإسلامي إذا غاير «الحياة» الإسلامية، أو حتى «انعزل» عنها، فقد فعاليته، وتجاوزته الحياة، بل ونسخته، لتبحث لها عن فكر جديد.. وكذلك «الحياة» الإسلامية، إذا غايرت الفكر الإسلامي ضلت الطريق إلى إسلاميتها، وسقطت في وهدة المعايير والقيم والضوابط والتصورات غير الملتزمة بصبغة الإسلام في العقيدة والشريعة والحضارة والأخلاق.. فلا بد، إذن، من تزامل وتلازم «الفكر» و«الحياة» في منهاج الإسلام.. ولا بد، إذن، من قيام العروة الوثقى، في المنهج بين «الفكر» وبين «الحياة».

ولكننا نقول: إن انتفاء «المغايرة» لا ينفى «التميز» و«الاختصاص» في «المنهاج» بعالم فكر الإسلام والحياة التي يرشحها الإسلام للمسلمين..

إننا في «الفكر» الإسلامي، لسنا بإزاء منهج واحد.. بل بإزاء «مناهج» إسلامية عديدة، تشترك في إسلاميتها، لكنها تتمايز ـ دون أن تتغاير أو تتناقض ـ بتمايز العلوم والفنون والآداب الإسلامية والمصطبغة بصبغة الإسلام... تلك قضية لا يختلف فيها ولا عليها أهل الذكر والاختصاص.. فنحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وصياغة المناهج الإسلامية لفكر الإسلام، مثلاً، في علم أصول الدين وفلسفته.. وفي علم أصول الفقه وقواعده.. وفي علوم القرآن الكريم.. وفي علوم السنة النبوية الشريفة.. بل وفي علوم العربية، التي هي لسان الإسلام، ووعاء وأداة

علومه ـ دينًا وحضارة ـ . . كذلك نحن بحاجة إلى بلورة وتحديد وصياغة المنهج الإسلامي الخاص بعلوم المادة والطبيعة، والذي يربط أبحاثها بالغايات الإسلامية والحكم الإلهية، والذي يحكم وظائفها وتطبيقاتها بالقيم والأخلاقيات الإسلامية . .

نحن ـ في هذا الميدان ـ بحاجة إلى «مناهج»، وليس إلى «منهج واحد» . . وهي، بالطبع، مناهج «المفكر»، تختص بقواعد النظر والبحث والاستنباط الخاصة بكل علم أو فن من هذه العلوم والآداب والفنون . .

لكن هذه المناهج جميعًا، لا بد ـ بحكم شمولية الإسلام للفكر والحياة ـ كل ميادين الفكر وجميع مجالات الحياة ـ لا بد لهذه المناهج جميعًا من الارتباط بمنهج الحياة الإسلامية، التي هي الغاية من وراء كل العلوم وجميع الآداب وسائر الفنون . . فإقامة الحياة الإسلامية، التي تكتسب إسلاميتها بتجسيدها لفكر الإسلام، هي الغاية الحقيقية من كل العلوم؛ إذ غاية «الفكر» الإسلامي هي إقامة «الحياة» الإسلامية في الدنيا، لتكون المعبر المفضي إلى دار الخلود . .

ومن هنا يظهر الارتباط بين منهج الفكر الإسلامي العام، وبين منهج الحياة الإسلامية العامة . . وتظهر الصلات بين منهج الحياة الإسلامية والمناهج المتخصصة لمختلف علوم الإسلام الدين وعلوم وفنون الواقع الإسلامي والحياة الإسلامية . .

وعلى ضوء هذه الإشارات ـ والمحددة للقضية ـ فإن ما نحن بصدده هو «منهج الفكر الإسلامي» الكافل «إسلامية الحياة» لمن يصطنع هذا المنهج في الممارسة والتطبيق . . ولسنا بصدد بلورة وتحديد قوانين وقواعد المناهج الجزئية للعلوم المختلفة كما يراها منهج الإسلام . . إنما بإزاء المنهج الكلي، الحاكم للحياة الإسلامية، في الفكر والتطبيق . . والذي، وإن لم تكن قواعد النظر والاستنباط والبحث في العلوم المختلفة هي مهمته الأساسية، إلا أن معالمه ـ التي نرصد أهمها في الصفحات الآتية ـ هي مفاتيح الإضاءة، ومداخل الوصول، والمعايير الأساسية والعامة الحاكمة في مختلف ميادين هذه المناهج الجزئية والمتميزة لهذه العلوم والآداب والفنون . .

إنه منهج «فكر الحياة الإسلامية»، الرباني المصدر، الإنساني الموضوع . . الذي

يمثل معيار «الإسلامية» للحياة، بما فيها من علوم وآداب وفنون.. وهو، وإن لم تكن مهمته إبداع وصياغة قوانين النظر الخاصة بكل علم من علوم الإسلام والمسلمين، إلا أنه يطمح إلى أن يكون المدخل إلى صياغة هذه المناهج المتحددة والمتميزة - أو على الأقل إسهامًا في هذه المهمة الفكرية الكبرى - وذلك بواسطة صفوة أهل الذكر والاختصاص من مفكري الإسلام في كل علم من هذه العلوم..

ذلك هو تحديد لماهية هذا المنهج.. ولوظيفته.. ولموقعه ومكانته من المناهج الجزئية والمتخصصة لعلوم الإسلام.. فليس هو المنهج البديل، الذي يغني عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته.. وإنما هو منهج «فكر الحياة الإسلامية»، الذي لا غنى عنه حتى في صياغة وبلورة مناهج هذه العلوم..

لكن.. وعند هذا الحد من هذا التمهيد - وقبل الدخول في رصد معالم هذا المنهج الإسلامي - لا بد من الإجابة عن سؤال:

* هل للأمة الإسلامية منهج إسلامي مغاير أو متميز عن مناهج أمم الحضارات الأخرى؟؟.. إننا نجيب عن هذا السؤال بـ«نعم».. وإن كنا نكتفي في حيثيات هذه الإجابة بالإشارة إلى أبرز الحقائق الموضوعية فيها..

إن استقراء واقع مناهج العلوم والفنون، يقطع بتعدد هذه المناهج، بتعدد هذه العلوم والفنون.. فمناهج العلوم الطبيعية، التي تدرس المادة والظواهر الكونية الثابتة، تختلف وتغاير مناهج العلوم الإنسانية، التي تدرس النفس الإنسانية وظواهرها الاجتماعية المعقدة والمتغايرة بتغاير مكونات هذه النفس.. والمناهج التي تعين على تصور «عالم الغيب» لا يمكن أن تكون هي ذات المناهج التي نتصور بها وندرس «عالم الشهادة».. ومناهج العلوم العقلية مغايرة ومتميزة عن مناهج الفنون والآداب القولية والبصرية والسمعية..

ويؤكد صدق هذا المعنى، وضرورته أننا نتحدث، هنا، عن هذا المنهج الذي إذا سلكناه فإنه يفضي بنا إلى ثمرة: «الإنسان السوي» - بالمعنى الحضاري والاجتماعي الشامل - .. فهو منهج وإن كان رباني المصدر، إلا أنه إنساني الموضوع، موضوعه: أفكار وعلوم وفنون ومعارف الإنسان المسلم.. وكذلك التطبيقات والضوابط والأخلاقيات المتميزة لهذا الإنسان المسلم عندما تطبيقات العلوم الطبيعية

ذات الحقائق العامة عالميًا . . ولذلك فهو منهج متميز تميز هذا الإنسان المسلم، الذي تميزه عن غيره: عقيدة متميزة، وشريعة خاصة، أثمرتا حضارة متميزة هي حضارة الإسلام . .

وإذا كان دين الله، سبحانه وتعالى، واحدًا، أزلاً أبدًا، منذ آدم إلى محمد بن عبد الله، عليهما السلام .. فلقد تعددت الشرائع والمناهج بتعدد أمم الرسالات وحضاراتها . . وزاد هذه الحقيقة بروزًا وتأكيدًا تميز العقيدة الإسلامية بعد أن أصاب الغبش والتحريف جوهر التوحيد فيما سبق الرسالة المحمدية من رسالات . . فغدا التميز، لدى أمتنا وحضارتنا، شاملاً العقيدة والشريعة كلتيهما . .

فوحدة الدين، التي حدثنا عنها القرآن الكريم عندما قال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣) لم تعد قائمة، على النحو الوافي بالأصول الجوهرية، بعد ما أصاب عقيدة التوحيد في لاهوت الرسالات السابقة من غبش وتحريف . . الأمر الذي أكد التعددية والتمايز في الشرائع والمناهج، التي حدثنا عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨).

وإذا كان ابن عباس، رضي الله عنهما، قد تحدث عن المنهج الإسلامي . . . منهج النبوة، فوصفه بأنه: «هو سبيل النبوة وسنتها»[1] . . فإن جميع ذلك يشهد على أن تميز المنهج الإسلامي هو واقع، بالملاحظة والاستقراء، كما أنه إرادة إلهية، تحدثت عنها آيات القرآن الكريم . . .

فللإسلام، إذن، منهج متميز . . هو منهج النبوة . . الرباني المصدر . . الإنساني الموضوع . . ولما كان الإسلام دينًا جامعًا . . فلقد أحدث في الواقع والممارسة

(١) رواه البخاري.

والحياة الإنسانية أثرًا جامعًا وبناء متكاملاً . . فكانت عقيدته وشريعته ـ أى «الوضع الإلهى» فى بنائه ـ بمثابة الحجر الذى ألقي فى النهر ، لتنداح من حوله ، وبسببه ، الدوائر المتعددة والمتسعة ، التى ليست هى ذات الحجر ، لكنها أثر من آثاره ، ومرتبطة به رباط العروة الوثقى . . هكذا صنع الإسلام ـ كوضع إلهى ـ عندما وقر فى القلب ، وصدَّقه العمل . . فلقد انداحت من حول عقيدته وشريعته وتوالت دوائر ولبنات صرح الحضارة الإسلامية ، جهدًا بشريًا ، وإبداعًا إنسانيًا ـ وليس وضعًا إلهيًا ـ لكنه وثيق الصلة ، فى الروح والتوجه ، بما وضع الله ، مصاغ وفق معايير الوحى ، مصبوغ بصبغة الله . . سالك فى «الحضارة» منهج الإسلام «الدين» .

فمنهج النبوة ، الذى غدا منهج حضارة ، هو الذى تميزت به حضارتنا عن غيرها ، لتميزه . . وهذه المعالم التى تميزه هى ذاتها معايير التجديد لهذه الحضارة ، عندما يصيبها الجمود ، وضوابط النهضة لها إذا عدت عليها عوادى الانحطاط . . ومن هنا تبرز أهمية تلمسها ورصدها وصياغتها عندما تكون المهمة الكبرى هى إنهاض الأمة من المأزق الذى وقعت فيه والوهدة التى تردت فيها . .

وهذه الحقيقة . . حقيقة تميز الحضارة الإسلامية بتميز منهجها ، هو الذى يجعل من رفضنا للنموذج الحضارى الغربى ـ بشقيه الليبرالى والشمولى ـ ومنهجه الوضعى موقفًا طبيعيًا ، نابعًا من القانون الإلهى فى تعدد وتمايز الشرائع والمناهج . . وذلك فضلاً عن قصور هذا النموذج الغربى النابع من تنكبه النهج الإيمانى ، حتى فى صورته المسيحية ، التى حرفت بعض مواضعها ، ثم شوهت صورتها الغربية تشويهًا باعد بينها وبين حقيقتها الأولى . . ومن هنا كان قبول المنهج الغربى ونموذجه الحضارى : استلابًا . . وهيمنة . . واحتواء . . وتبعية حضارية . . وانحرافًا عن النهج المؤمن . . وليس نهضة . . وتقدمًا . . وانعتاقًا .

* * *

والآن . . وقبل رصد ما تيسر رصده من معالم المنهج الإسلامى . . لا بد من التنبيه على أننا قد اخترنا فترة خلافة الراشد الثانى عمر بن الخطاب ، رضى الله عنه ، حقبة تاريخية وبيئة واقعية رشحناها كى نستخلص منها معالم تطبيقات هذا

المنهج ـ مع الاستئناس بامتداداتها ـ فكراً ونصوصاً ومواقف ـ بعد هذه الحقبة التاريخية، الواقعة بين (١٣ هـ ـ ٦٣٤م) وبين (٢٣ هـ ـ ٦٤٤م). . اخترنا هذه الحقبة، لا لأنها صانعة هذا المنهج، وإنما كنموذج لتطبيقاته الخلاقة والمبدعة والمتطورة . .

أما أسباب اختيار هذه الفترة لتكون منبع رصد معالم تطبيقات هذا المنهج الإسلامي، وقبل تتبع «الخط البياني» لمسيرته ـ صعوداً وهبوطاً ـ فإن في مقدمتها ما اجتمع لهذه الفترة وفيها من:

أ ـ أن تطبيقاتها للمنهج الإسلامي ـ منهج النبوة ـ لم تكن تحت قيادة المعصوم، صلى الله عليه وسلم، حتى يقول قائل: إنها لا تصلح للقياس عليها، إذ أنّى لغير المعصومين التأسي بمنهج كان يقوم على تطبيقه معصوم، ينزل الوحي لتصويب اجتهاداته إذا خرجت عن السبيل؟! ففي عهد عمر لم تكن هناك عصمة ولا معصوم يقود التطبيق لمنهج الإسلام.

ب ـ خصوصية الالتزام ـ في هذه الفترة ـ بالمنهج النبوي وتطبيقه . . وذلك قبل أن تطرأ عليه الطوارئ . . . وبخاصة تلك التي أثمرتها أحداث «الفتنة الكبرى» الأولى، التي نجم قرنها في السنوات الأخيرة من عهد الراشد الثالث عثمان بن عفان، رضي الله عنه.

ج ـ مع خصوصية اكتمال بناء الدولة الإسلامية . . وخروجها من بساطة واقع دولة النبي صلى الله عليه وسلم، والصديق أبي بكر رضي الله عنه، خروجها من بساطة ذلك الواقع، إلى تعقيدات وتراكيب واقع البلاد المفتوحة، ذات المواريث الحضارية القديمة ـ بعد هزيمة الفرس والروم ـ . . الأمر الذي ـ نشّطْ العقل المسلم المجتهد، واستنفره كي يستنبط الأحكام الجديدة ـ من مقاصد الشريعة وكلياتها ـ للواقع الجديد.

كانت النصوص قد تناهت بختام النبوة واكتمال الدين . . وكان الواقع ودولته قد تغير وتعقد . . فإذا بالعقل المسلم يجتهد، في التطبيق والإبداع، على النحو الذي جعل هذه الفترة ـ خلافة عمر بن الخطاب ـ النموذج الصالح والدليل الصادق على صلاح المنهج الإسلامي لمواكبة التطور عبر الزمان والمكان . . ذلك أن ثمرات هذا

الإبداع، في مواجهة المستحدثات، كانت بمثابة الأغصان المتجددة والمتكاثرة في أصل شجرة المنهج الإسلامي، الثابت والمرتوي من عقائد الإسلام.. وبمثابة القسمات والسمات التي تمثلت فيها أبرز معالم هذا المنهج الإسلامي، الذي نحاول تلمسه ورصده في هذه الصفحات.. إنه الاختيار ـ (لفترة خلافة عمر بن الخطاب) ـ الذي لا يبتغيا استحضار مشكلاتها وقضاياها إلى عصرنا الراهن، ولا صب واقعنا في قوالب تجاربها.. وإنما الغاية هي استخلاص معالم المنهج الإسلامي من حقبة متميزة لتطبيقاته قبل مرحلة «الغبش»، وعندما قام الدليل على عموم صلاحها للفعل عبر التطور، في الزمان والمكان..

* * *

وإذا جاز لنا ـ قبل تفصيل القول في معالم هذا المنهج ـ أن نكثف التعبير عن «محاوره» تلك التي يضمها «إطاره» فإننا نستطيع أن نقول: إنها محاور منهج إلهي المصدر إنساني الموضوع، يحكم شئون إنسان مخلوق.. الخالق واحد.. يحيا في عالم مخلوق لذات الخالق الواحد.. وينهض برسالة الخلافة عن ربه في عمران عالمه، وفق بنود عقد وعهد الاستخلاف، استعداداً للقاء ربه يوم المعاد والحساب والجزاء..

وأن نقول أيضاً عن «وظيفة» هذا المنهج: إنها وضوح الرؤية الإسلامية، التي تيسر الإجابة الإسلامية على تساؤلات هذا الإنسان: من أين جاء؟.. وكيف يحيا؟.. وإلى أين المصير؟..

فهو، إذن، منهج شمولي ـ جامع ـ شمولية رسالة الإسلام.. وهو، أيضاً، متميز، تميز رسالة الإسلام.

* * *

الله .. والإنسان.. والعالم
(البدء.. والمسيرة .. والمصير)

ـ وحدانية الخالق المعبود

ـ الإنسان: الخليفة

ـ كون تحكمه الأسباب المخلوقة

ـ سبل الوعي والمعرفة



وحدانية الخالق المعبود

في التصور الإسلامي يبلغ التوحيد في مراتب التنزيه والتجريد حدًا لا تستطيع فيه كلمات اللغة ولا خيالات الذهن تحديد كنه الذات الإلهية وماهيتها وهويتها.. ومن ثم فليس سوى نفي الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلاً أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية، وما لها من تنزيه عن مشابهة المحدثات، كل المحدثات.. وكل ما عداها فجميعه محدثات! ولذلك، فإن أرقى الدرجات التي يستطيع العقل المسلم أن يصعد إليها، على «سلم تصور الذات الإلهية»، هي تلك التي يتلو فيها وعليها قول الله، سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ① اللَّهُ الصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١-٤).. أما الصياغة البشرية الدقيقة، التي تعبر عن هذه الحقيقة، فهي كلمات السلف: «... كل ما خطر على بالك فالله ليس كذلك!..». في ضوء ذلك نتلقى ونؤمن بالصفات التي وصف الله بها ذاته، ونتعبد عندما نسبح بأسمائه الحسنى، وإفراد الله سبحانه وتعالى، بالخلق والعناية والرعاية والإنعام - وكذلك إفراده بالربوبية.. يعني تحرير الإنسان من العبودية لغير الله، من الطواغيت والأشياء والأغيار والقوى المادية والأساطير والأوهام.. ففيه جوهر التحرير، وقمة التحرير الذي يفك كل قيود الإنسان عندما يخص بعبوديته الذات الإلهية، التي جلت، في التصور، عن المادة، واستهدفت شرائعها - أيضًا - تحرير هذا الإنسان وإسقاط الإصر والأغلال التي كانت تقيد عقله وتعجز خطاه!..

ولقد أمعن التصور الإسلامي في التوحيد للذات الإلهية، وفي تنزيهها عن الشبه والمشابهة، والمثل والمماثلة عندما كشف للعقل المسلم انفراد الذات الإلهية، دون كل من عداها وما عداها، بهذه الوحدانية.. فكل من عدا الله وجميع ما سواه قائم على الثنائية والازدواج والاجتماع والاشتراك.. فقوام الأحياء - وكل ما في الكون

أحياء بمعنى ما - مؤسس على قاعدة وفلسفة التزاوج ﴿ مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ﴾ (هود: ٤٠) و(المؤمنون: ٢٧).. ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ ﴾ (يس: ٣٦)... وعلى الجماعية والارتفاق والتساند والتعاون والاجتماع ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ (الأنعام: ٣٨).. أما الخالق، سبحانه وتعالى، فهو وحده المنزه عن الازدواج والاشتراك، أو المماثلة والتشبيه أو الحاجة والاجتماع.

بهذا التوحيد يملك المنهج الإسلامي قسمة يمتاز بها، وتميزه عن كل المناهج والشرائع والديانات والفلسفات غير الإسلامية.. والوعي بهذه الحقيقة يدعو الإسلاميين إلى إعمال هذه القسمة؛ ليزول «الغبش»؛ وذلك حتى لا يطمس نقاء التوحيد والتنزيه الإسلامي.. وحتى تظل هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي - سمة التوحيد والتنزيه - فاعلة فعلها، وبكل طاقاتها، في تحرير الإنسان من العبودية لغير الله... فهي، إذن، سمة في منهج حضاري، تنهض بالدور الأول في الصياغة لهذا الإنسان كي يكون حراً.. وليست قضية نظرية يقف فعلها عند مجرد التصور الإنساني لذات الله.

لقد كان «الغبش»، ثم التحريف الذي أصاب عقيدة التوحيد في المسيحية، سواء منه ذلك الذي أتاها من «الغنوصية - الباطنية» الشرقية، أو من «المادية - الوثنية» الرومانية - الإغريقية، بداية افتقار التصور المسيحي إلى نقاء عقيدة التوحيد، الأمر الذي طوع المسيحية - في صورتها الغربية - بل والشرقية منذ هزيمة التوحيد في لاهوت الكنائس الشرقية - والذي مثل آريوس (المتوفى ٣٣٦م) - بعد إدانة الآريوسية[1] في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م - كانت تلك البداية هي نهاية

(١) الآريوسية: هي الاتجاه الموحد في المسيحية الشرقية، منسوب إلى آريوس، وفي ميلاده خلاف بين سنوات ٢٥٦، أو ٢٧٠، أو ٢٨٠. وكانت وفاته سنة ٣٣٦م، ولقد جمع آريوس بين علوم مدرسة أنطاكية ومدرسة الإسكندرية، وكان واحداً من رجال الدين بالإسكندرية. وتتميز نزعته بإنكار ألوهية المسيح، عليه السلام، فالله، في الآريوسية، جوهر أزلي أحد لم يلد ولم يولد، وكل ما سواه مخلوق، حتى «الكلمة» فإنها كغيرها من المخلوقات، مخلوقة من لا شيء، وليست من جوهر الله في شيء، ولقد أدانه وأتباعه ونزعته مجمع «نيقية» الذي دعا إليه الإمبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥م، ثم نصره مجمع القدس بعد عشر سنوات، ولكن الآريوسية ضعفت بعد مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م بعد وفاة أنصارها الأوائل، وبسبب اضطهاد الدولة البيزنطية لدعاتها، واعتبارها هرطقة وبدعة مخالفة لقانون الإيمان الذي صاغه مجمع نيقية سنة ٣٢٥ وإن ظلت موجودة حتى ظهور الإسلام.

انظر (دائرة المعارف) - بإشراف فؤاد البستاني - طبعة بيروت سنة ١٩٥٦م.

العلاقة بين المسيحية وبين نقاء عقيدة التوحيد.. الأمر الذى طوع لاهوتها وكنائسها، ومن ثم إنسانها لعبادة المادة والمال والأشياء والأغيار وسلطة الأحبار والرهبان، فغدت هامشًا فى الحضارة الغربية ذات الطابع المادى، والتى تسرى فى عروقها بقايا وثنية اليونان القدماء.. حتى لقد صدق قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ ـ ١٠٢٤م) عندما رصد التحول الذى أصاب المسيحية الشرقية بعدما تغربت فقال: «إن النصرانية عندما دخلت روما، لم تتنصر روما، ولكن النصرانية هى التى ترومت»؟!..

إن السند الأول والأعظم والدائم الذى يعصم الإنسان من الضعف والتسليم والاستسلام لقوى الغرائز والشهوات المنبعثة من داخله، ولقوى المادة والاستبداد المحيطة به، إن هذا السند العاصم والملجأ الكافل والمدد المعين هو الإيمان بالله الواحد، قوة فوق كل القوى، بل خالقة وقاهرة لكل ما فى الكون من قوى. وهنا، وبهذا المعنى يصبح التوحيد فى الألوهية، وتصبح شهادة: **(لا إله إلا الله)**، ونداء: **(الله أكبر)** الطاقة العظمى والدائمة الفعل فى تحرير الإنسان، وإطلاق طاقاته الفاعلة من أسر قيود الغرائز والشهوات والأشياء والأغيار والطواغيت..

هكذا يصبح إفراد الله سبحانه وتعالى بالألوهية والربوبية طاقة خلاقة دائمة الفعل والتأثير، تدفع الأمة الإسلامية وتعين أبناءها، إذا هم وعوا حقيقتها، وأزالوا الغبش عن تصوراتهم لها.. تدفعهم وتعينهم على مواجهة هيمنة القوى الخارجية، التى تفرض على ديار الإسلام وأمته الاستلاب الفكرى والنهب الاقتصادى والإلحاق العسكرى والتبعية السياسية.. وعلى مواجهة الطواغيت الذين يتزاحمون على مسرح الحياة الإسلامية، طالبين أن يعبدوا مع الله أو من دون الله!... طواغيت الاستبداد السياسى.. والاستبداد المالى.. وطواغيت العصبية الظالمة، قبلية ووطنية وقومية وعنصرية.. وطواغيت الذات والغرائز والشهوات... إلخ.

إن التوحيد الإسلامى، ليس كلمة ينطق بها اللسان، ولا هو مجرد تصور فلسفى لعلاقة الإنسان بالخالق.. وإنما هو ثورة تحريرية، تعتق الإنسان، بكل طاقاته، من العبودية لكل الأغيار، فى ذات اللحظة التى يخلص فيها إفراد الله، سبحانه،

بخالص العبودية وكاملها . إنه التحقيق الكامل لانتماء هذا الإنسان إلى الله . . وهو الانتماء الذى يعصم هذا الإنسان من كل ألوان الضعف التى تدفع به إلى هاوية الاغتراب . .

إن إفراد الله بالوحدانية والربوبية هو الذى يجعل الإيمان بالله الروح السارية والقوة الموجهة لكل أعمال الإنسان . . فيصبح الإبداع البشرى الخيّر ، أيا كانت ميادينه ، صلاة خاشعة فى محراب الكون لمن خلقه ويرعاه . .

فإذا غاب هذا المفهوم للتوحيد ، أو تغبشت صورته ، فلا عاصم للإنسان من عبادة عجل السامرى ـ عبادة الذهب ـ كما فعل قدماء بنى إسرائيل . . أو عبادة اللذة والشهوات والذات والمال والأشياء ، كما هو حال الحضارة الغربية «المسيحية» الآن . تلك الحضارة التى قال فيها نفر من أبنائها : إن أهلها يعبدون «البنك» ستة أيام فى الأسبوع ، ثم يذهب نفر منهم إلى الكنيسة فى اليوم السابع ـ وذلك دون أن تغيب صورة «البنك» عنهم أثناء القداس ؟! . .

إن هذا التوحيد الإسلامى فلسفة متميزة لعلاقة متميزة تجمع الإنسان بالموجِد والموجود . . فالإنسان مخلوق لله ، وهو خليفته المكلف بعمران العالم وفق مقاصد الشريعة ـ عقد وعهد الاستخلاف ـ وهو والطبيعة ـ بقواها وظواهرها ـ مخلوقات تأتلف بعلاقة التساند والارتفاق . . وكل المخلوقات أمم وجماعات ، وهى مع كل ما فى السماوات والأرضين وما بينهما ترتبط برباط العبودية لله والتسبيح له ـ سبحانه وتعالى ـ وكذلك الحال بين الجسد والروح . . والذات والموضوع . . والدين والدنيا . . والعلم والدين . . والعلم والأخلاق . . والدنيا والآخرة . . والكواكب والأجرام والمجرات . . وعالم الغيب والشهادة . . والأسباب والغايات . . والبعد الذاتى والاجتماعى للإيمان . . فالكل مجموع برباط التوحيد . . على النحو الذى يجعل الوجود بأسره ، بمن فيه وما فيه ، محكومًا بقانون النظام والانتظام ، الصادر عن الواحد القادر ، الذى منه البدء ، وبه المسيرة ، وإليه المصير . . خلق كل شىء فقدره تقديرًا .

لقد كان التوحيد الإسلامى ، وما يزال ، هو سبيل هوية الأمة ، ومن ثم توحيد موقفها الفكرى فى العقائد والشرائع ، فى الثوابت والأصول والأركان . . وتبعًا

لذلك، وانطلاقًا منه، السبيل لتوحيد موقفها الفلسفى والمعرفى فى خضم الصراعات والتحديات الحضارية التى أحاطت وتحيط بها، منذ ظهور الإسلام وحتى عصرنا الراهن . . وأيضًا، السبيل لتوحيد موقفها العملى فى معركة النهضة الحضارية التى هى طوق نجاتها من التخلف الموروث، والذى يكرسه التغريب بالمسخ والنسخ والتشويه لهويتها الإسلامية . . لقد صنع التوحيد الإسلامى ذلك مع المسلمين الأوائل، الذين كانوا قبل إشراق شمسه حطبًا هشًا لنيران الجاهلية، فتحولوا بثورته فى تصور الكون إلى ثورة غيرت الواقع بالإحياء الإسلامى وبالتوحيد الإسلامى وبالتقدم الإسلامى وبالحضارة الإسلامية، بعد الموات والتشرذم، والتخلف والجاهلية التى سبقت إشراق شمس هذا التوحيد . . وهو قادر على أن يصنع ذلك بنا ولنا دائمًا وأبدًا، شريطة أن نراه كما رآه سلفنا الصالح من رجال الصدر الأول : جوهر التدين . . وفلسفة التصور للكون، والصانع الأول لوحدة الأمة ـ داخليًا ـ ﴿ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ (الفتح : ٢٩) ـ وفى مواجهة الأعداء ـ ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ﴾ (الفتح٢٩) . ﴿ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ﴾ (المائدة : ٥٤) .

إن الموحد فى «الحق» توحيدًا حقيقيًا هو الإنسان الذى لا يقبل الدنية فى دينه أو دنياه ! . .

* إنه نموذج من فتية أهل الكهف الذين رفضوا ما ساد فى قومهم من العبودية للأغيار . . فـ ﴿ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا (١٤) هَؤُلاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ (الكهف : ١٤، ١٥) .

* إنه نموذج المغيرة بن شعبة، عندما دخل يوم القادسية على «رستم»، قائد الفرس، فعجب من عبادتهم للملوك والطبقات والألقاب . . وقال لهم : «إنا معشر العرب سواء، لا يستعبد بعضنا بعضًا . . فلقد أحيانا الله، تعالى، بالإسلام، أما أنتم فإن بعضكم أرباب بعض ! ولقد تيقنت الآن أن أمركم مضمحل ! فليس يقوم ملك على هذه السيرة ولا على هذه العقول؟!» .

* إنه نموذج المؤمن الذي يصل به الإسلام في مراتب العزة إلى الحد الذي تحدث عنه القرآن الكريم فقال: ﴿ . . ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ (المنافقون: ٨) . . والسر في امتلاكه هذه العزة هو تحرره، بالتوحيد، من عبودية الأغيار، لأنه يؤمن ويفقه قول الله سبحانه: ﴿ من كان يريد العزة فلله العزة جميعا ﴾ (فاطر: ١٠) . . فالتوحيد، الذي يجعل (لله العزة جميعًا) هو الذي يحرر المؤمن من عبودية الطواغيت والأغيار فيجعل له (العزة) مع الله ومع رسوله، عليه الصلاة والسلام . .

* إنه نموذج «الإنسان ـ الرباني»، الذي إذا أقسم على الله أبره الله، لأن التوحيد قد حرره من عبودية الأغيار، فضمن له إخلاص العبودية لله بلوغ حرية وفعالية من صار الله القادر: سَمْعَهَ الذي يسمع به، وعينه التي يبصر بها، ويده التي يبطش بها . . ورجله التي يمشي بها، فأنى لقوة أخرى أن تفل هذا العزم والفعل الرباني في هذا الإنسان! . .

* إنه النموذج الذي يرتقي به التوحيد على سلم التحرير إلى حيث الدرجة التي بشر الله، سبحانه وتعالى، بها هذا الإنسان الرباني، عندما قال ـ كما في المأثور: **عبدي أطعني، تكن ربانيًا، تقول للشيء: كن، فيكون؟!**

تلك بعض سمات ووظائف التوحيد في منهج الإسلام.

* * *

الإنسان: الخليفة

وإذا كانت تلك هى مكانة الذات الإلهية، وهذا هو مبلغ تنزيهها فى تصور المنهج الإسلامى.. فأين موقع «الإنسان» ومكانه فى هذا المنهج؟..

هنا أيضا، يتميز المنهج الإسلامى.. ففى الوقت الذى ذهبت فيه مذاهب وفلسفات إلى تقديم الإنسان فى صورة «الحقير - الفانى»، الذى يكمن سر خلاصه، وتتجلى حقيقة نجاته فى «الفناء» بالكل أو بالمطلق - كما هو الحال فى «النرفانا Nirvana» الهندية - حتى لقد جعلت من تعذيب الجسد وتحقير المادة وإدارة الظهر لطيبات الحياة، مراتب للتقدم الإنسانى على درب الخلاص، ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والامحاء!..

فى الوقت الذى رأينا فيه نقيض هذا المذهب، فى صورة النزعة المادية التى «ألهت الإنسان»، سواء بتصوره سيد الكون، أو «بأنسنتها الإله» - عندما تصورته بطلا.. أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد..

فى الوقت الذى تطرفت فيه هذه المذاهب فى النظر إلى موقع الإنسان وتصور مكانه ومكانته فى هذا الوجود - وبالنسبة إلى الله، وإلى العالم - وجدنا المنهج الإسلامى يتخذ الموقف «الوسط - العدل - الحق» فى هذا الموضوع..

فالله هو الحق الخالق الواحد.. والإنسان هو الخليفة الذى اصطفاه لعمارة هذا الكون.. فهو ليس الحقير الذى يكمن خلاصه فى «الفناء والامحاء»، لأنه سيد فى الكون، وسخر الله له ظواهره وقواه، لكنه ليس سيد هذا الكون، وإنما سيد فيه.. وسيادته فى هذا الكون هى «نعمة» أنعم بها عليه سيد هذا الوجود، تكريما له، وتمكينا من القيام بمهام الاستخلاف فى عمارة هذا الكون وترقيته وفقا لبنود عهد الاستخلاف.. فهى - أى هذه «السيادة - الإنسانية» - إنما قامت بمقتضى التكليف

الإلهى، والتفويض الرباني من المولى سبحانه وتعالى سيد هذا الكون وخالقه وراعيه، وهي محكومة بروح عهد الاستخلاف وإطار النيابة والتوكيل الذى حمله الله فيه وبه الأمانة التى أشفق من حملها من عداه من المخلوقات. إنه الخليفة عن الله في عمارة الأرض، بكل ما في الخلافة من تميز يمتاز به المنهج الإسلامى عن غيره من المناهج التى حكمت غير الإسلام من الديانات والفلسفات..

إنه الخليفة عن الله ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠).

وهو الخليفة الذى انفرد بحمل الأمانة ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ (الأحزاب: ٧٢).

وكل ما بيده فإن له فيه وعليه السلطة والسلطان.. لكن ليست سلطة السيد وسلطانه، وإنما سلطة الخليفة وسلطان الوكيل المحكومتان بنطاق عهد الاستخلاف وعقد التوكيل ﴿ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الحديد: ٧).

وكل مسعى لهذا الخليفة في إطار عهد الاستخلاف ونطاقه هو عبادة ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦).

* * *

وإذا كان مكان الإنسان من الله - في المنهج الإسلامى - هو مكان الخليفة، حامل الأمانة، المحكوم إطار تكليفه بعهد الاستخلاف الذى هو في الجوهر والحقيقة: المنهج الإسلامى!.. فإن مكانه في الطبيعة وقواها وظواهرها وما أودع الله فيها من خيرات، هو مكان «الوكيل» الذى سخر الله له هذه الطبيعة تسخيرا معللا ومحكوما بالحكمة الإلهية من وراء هذا التسخير.. فالإنسان زميل للطبيعة، في الخلق، وليس عدوا لها.. وهي مسخرة له سبيلا لأداء الأمانة التى حملها ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴾ (إبراهيم: ٣٢، ٣٣).

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (لقمان: ٢٠).

إنه تسخير الارتفاق، للاستعانة والاتساق، وليس تسخير السخرة والإذلال والتدمير!..

إذن.. «فموقع» الإنسان ـ من الله[1] ومن الكون ـ في المنهج الإسلامي ـ موقع «الوسط.. العدل.. الحق».. فهو ليس محور الكون وسيده، وإنما هو خليفة الله فيه.. وسلطانه في عالمه وسيادته على الطبيعة ليس مطلقا ولا هي بالسيادة المطلقة، وإنما يحكمه ويحكمها إطار وبنود عهد الاستخلاف.. ومن هنا يأتي مكان ومقام «الوسطية» في المنهج الإسلامي، فنراها «العدسة اللامة» و«زاوية الرؤية» التي تميز المنهج عن غيره إلى حد كبير..

وإذا كانت غيبة هذا التصور لمكانة الإنسان ـ خليفة عن الله، سبحانه، لعمارة عالمه ـ قد جعلت التصورات المادية تتطرف لترى الإنسان سيد هذا الكون وإلهه، حتى لقد تصورت الله إنسانا ـ كما أشرنا ـ فجعلته ـ في الوثنية اليونانية ـ بطلا.. كما جعلته ـ في لاهوت المسيحية التي طوعتها وحرفت توحيدها ـ حالاً في الإنسان.. إذا كان هذا هو أثر غياب النظرة الوسطية لمكانة الإنسان في الكون وموقعه في الوجود، لدى الانحراف المادي، فإن أثر غياب هذه الفلسفة الوسطية على جبهة «الغنوص[2] ـ الباطني» ـ ولدى امتداده في «التصوف الفلسفي» ـ لا يقل خطلا وخطأ!..

---

(١) بعد الذي ذكرناه عن التصور الإسلامي الذي ينزه الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات، ومن ثم عن التجسد والتحيز في المكان.. فغني عن البيان أن الحديث هنا عن «مواقع» معنوية و«مجازية» لا صلة لها بالتجسيد والتشبيه.

(٢) الغنوصية، نسبة إلى «غنوصيص»، أي «المعرفة».. وهي نزعة فلسفية ودينية، قائمة على التلفيق بين الفلسفة والدين، ازدهرت في المناخ الحضاري الهليني بالشرق القديم، وخاصة في فارس ـ وفكرتها المحورية قائمة على أن «المعرفة» هي طريق الخلاص، وليس الإيمان الديني، سواء أكانت النصوص أو العقل أو هما معا سبيل هذا الإيمان.. والغنوصية في بداياتها مزيج من الهيلينية اليونانية، والقبالية العبرانية ـ الديانة الشعبية للإسرائيليين ـ والمزدكية والمانوية ـ مذاهب الفرس القدماء ـ. وهي تتطلب للخلاص سبيل التجربة الروحية الذاتية، التي ترتقي بصاحبها على طريق الفناء في المطلق والكل.. وليس طريق الشريعة، عقلية كانت أو سمعية.. ولقد لعبت الغنوصية الدور الأعظم في إفساد نقاء عقيدة التوحيد بالمسيحية.. ثم حاولت ذلك في الإسلام، فنجحت بخلق تيار التصوف الفلسفي، وخاصة عند القائلين من أقطابه بوحدة الوجود. وطريق الغنوصية وإن تجمع وصدق طريقا بالنسبة لآحاد من الخاصة، إلا أنه مدمر لاجتماعية الإنسان، مفسد لعقائد العامة، الذين يستحيل عليهم سلوك طريقها في الخلاص!

فالتصوف الفلسفى، ذو الجذور والمنطلقات الغنوصية الباطنية ينفى أى وجود حقيقى للإنسان، عندما ينفى حقيقة الوجود عن ما سوى الله! . . فأصحاب وحدة الوجود منهم يقولون: إن وجود الله هو عين وجود العالم، فلا يثبتون أى وجود للعالم، بما فيه الإنسان!

والقائلون منهم بالأثنينية ـ الله والعالم ـ يقولون: إن الوجود الحقيقى هو الله وحده، وإن وجود ما سواه ـ العالم والإنسان ـ وَهْم وظل! . . فتتفق مذاهبهم على «تهميش» واحتقار هذا الإنسان، عندما يجمعون على نفى فعاليته كخليفة عن الله.

* * *

كون تحكمه الأسباب المخلوقة

في المنظور الإسلامي: الإنسان هو أفضل المخلوقات.. لكنه أحد المخلوقات، التي تجل عن تعداد الإنسان.. وفي قصة الخلق، كما عرض لها القرآن الكريم، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق، فنفهم أن الكون والعالم موجود وجودا موضوعيا ومستقلا عن الإنسان.. فالوجود المستقل للعالم حقيقة لا خلاف عليها بنظر الإسلام.. بل إن خلقه ووجوده سابق على خلق الإنسان.. ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت: ٩-١٢).. ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: ٧١، ٧٢).

وهذا العالم - الذي هو خلق الله - بسبب من أنه خلق الله الواحد الحكيم - المنزه في خلقه عن العبث - قد حكمته وتحكمه - في كل صغيرة وكبيرة - السنن والقوانين التي، هي الأخرى، مخلوقة لله، أودعها وركبها في ذات الطبيعة وظواهرها وقواها.. فكان النظام والانتظام الذي يبهر العقل الإنساني يوما بعد يوم كلما اكتشفت جزئية أو حقيقة من جزئيات وحقائق هذا النظام والانتظام..

لقد خلق الله هذا العالم لحكمة وعلة غائية، وعلى نحو ما قدر وأراد[1] . . وعلمنا وأعلمنا أن السنن[2] والقوانين حاكمة لهذا العالم في الخلق والابتداء . .

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (يونس: ٥).

﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان: ٢).

﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ (الأعلى: ١-٣).

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الدخان: ٣٨، ٣٩).

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ (ص: ٢٧).

فسنة الله، أي ما جرى به نظامه . . قد حكمت خلق هذا العالم ووجوده في الابتداء عندما فطره ولم يك من قبل شيئا مذكورا . .

وهذه السنة . . النظام . . القانون . . قد جعلها الله خلقا مبثوثا في أجزاء هذا الوجود، سماء وأرضا وأفلاكا . . فحكمت سير ومسيرة هذا العالم عبر تاريخه، وفق الحكمة الإلهية التي قدرها سبحانه، فتاريخ كل شيء في هذا الوجود، قد حكمته، هو أيضا، السنن والقوانين . . ﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ

---

(١) في استخدامنا للمصطلحات نود أن ننبه إلى أننا نعني بـ «العلة»: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجا مؤثرا فيه . . وهذا المعنى «للعلة» هو معنى «السبب». أما «الحكمة»: فهي الغاية، أي ما من أجله يكون الشيء أو العمل. فإذا قلنا «العلة الغائية»، فإننا نعني بها ما يوجد الشيء لأجله، وذلك تمييزا لها عن «العلة الفاعلة»، التي هي: العامل المباشر في إحداث أثر أو معلول ما. انظر: الجرجاني «التعريفات» طبعة القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨م. و(المعجم الفلسفي) وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩م.

(٢) نحن نستخدم «السنة» هنا، وجمعها «سنن» بمعناها القرآني، فسنة الله: هي ما جرى به نظامه في خلقه. انظر (معجم ألفاظ القرآن) - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة - طبعة القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠م.

لسنتنا تحويلاً﴾ (الإسراء: ٧٧) ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ (الأحزاب: ٣٨) ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ (الأحزاب: ٦٢) ﴿فهل ينظرون إلا سنت الأولين فلن تجد لسنت الله تبديلاً ولن تجد لسنت الله تحويلاً﴾ (فاطر: ٤٣) ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ (الفتح: ٢٣).

وحتى التغيير والتبديل الذي يبدعه الله في هذا الوجود، قد شاءت حكمته في انتظام الوجود أن تحكمه السنن والقوانين، فيتنزه عن الصدفة والعفوية والعبثية.. كذلك؛ فإن فعل الله هذا - في التغير - لا يتخذ - بالعالم والفعل المقدور للإنسان - صورة الجبر والحتم الذي يجعله خارجا عن اتساق السنن والقوانين، ملغيا الحرية خليقته فيما هو مقدور له من الأفعال.. فلقد شاءت حكمة الله، سبحانه وتعالى - كمالاً لانتظام ونظام الكون بالسنن والقوانين - أن تكون حرية الإنسان في التغيير هي الأخرى سنة حاكمة فيما تغييره مقدور لهذا الإنسان، ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١) ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الأنفال: ٥٣).

والنبوات والرسالات، التي مثلت سبل الهداية من الضلال، والتغيير الإلهي لما عليه الناس من ظلم وظلمات.. قد حكمتها، هي الأخرى، السنن والقوانين.. في الاصطفاء.. ونزول الوحي بلسان أمة الدعوة.. وإزاحة العلة ونفي الحرج بتيسير بلوغ الدعوة.. وعدم تكليف ما لا يطاق.. والإنعام بشروط التكليف.. وإقامة الأعلام المعجزة، من جنس ما برعت فيه أمة الدعوة.. إلخ.. إلخ.. إلخ ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم﴾ (يوسف: ١٠٩).. ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ (إبراهيم: ٤).. ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر: ٢٤).. ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء: ١٥).. ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ (سبأ: ٣٤).

فحتى النبوات والرسالات والمعجزات.. أي ما هو خارق للعادة، في مسيرة الإنسان وتاريخه على دروب التغيير.. محكومة، هي كذلك، بالسنن والقوانين في

الاصطفاء والإعجاز والفعل - (الدعوة) - وفى ردود الأفعال من قبل المدعويين . . إلخ . . إلخ .

وكما حكمت السنن والقوانين هذا العالم . . فى الخلق والمسيرة . . كذلك تحكمه فى المصير ، ففى الإيجاد حكمة ، وفى الأعمال حكمة ، وفى الجزاء غاية وحكمة ، تنفى العبثية عن الحياة والأعمال : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنون : ١١٥) . . ﴿ إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ (يونس : ٤) . . ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ (الحشر : ٢) . . ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾ (الانشقاق : ٦) . . ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة ٧ ، ٨) .

فالحكمة . . والسنة . . والقانون . . والعلة . . والغائية : روابط وجوامع أفادت وتفيد هذا العالم النظام والانتظام ، إن فى الخلق أو المسيرة أو المصير ، شاء الله ذلك وخلقه فى الكون المادى ، بعوالمه المختلفة وظواهره وقواه المتعددة . . وكذلك فى عالم الإنسان :

﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ۝٣٧ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝٣٨ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ۝٣٩ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس : ٣٧ ، ٤٠) ، سبحانه وتعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾ (الأحزاب : ٣٨) .

* * *

ولهذه الحقيقة الموضوعية ، التى ألح ويلح القرآن الكريم بها على العقل المسلم ، لم يعرف المنهج الإسلامى غموضًا يجعل المسلم مترددًا فى الإيمان بحقيقة وجود العلية والسببية الحاكمة فى هذا الوجود ، المادى منه والإنسانى . . وإذا كان «السبب»

هو ما يترتب عليه مُسَبَّب، «عقلاً أو واقعاً» فإن العقل مهيأ للإيمان بوجود السببية الحاكمة لعوالم المادة والأحياء والأفكار.. تضافر في تهيئته لهذا الإيمان نظره في كتاب الدين ـ (القرآن الكريم) ـ ونظره في كتاب الكون ـ (الطبيعة وظواهرها) ـ.. فالنظر في المسبَّبات ـ المخلوقات والمصنوعات ـ طريق إسلامي لمعرفة السبب الموجد لها، سبحانه وتعالى.. الأمر الذي يشهد على قيام السببية وعلو مقامها في الاستدلال الإسلامي.. والاهتداء إلى السبب هو الطريق الآمن لبلوغ الغايات والمسببات ﴿ ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا (٨٣) إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا (٨٤) فأتبع سببا ﴾ (الكهف: ٨٣ ـ ٨٥).. قاده إلى تحقيق الغايات والمسببات..

* * *

وعند هذا المقام من هذا الحديث.. من حق الإنسان أن يتساءل:

إذا كان هذا هو مبلغ الوضوح والحسم في المنهج الإسلامي إزاء العلية والسببية فيما هو مخلوق.. فلم.. وفيم كان الخلاف الشهير، بتراثنا، حول هذا الأمر، بين أنصار السببية ومنكريها؟!..

وكيف ذاعت عداوة الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ، ١٠٥٨ ـ ١١١١م) للسببية، فأنكر ضرورة الترابط بين الأسباب والمسببات ـ في كتابه (تهافت الفلاسفة) ـ وسماها ـ أي العلاقة ـ «الاقتران»، وجعله «عادة» وأنكر أن يكون قانونًا ضروريًا.

وكيف اشتهرت ـ كذلك ـ معارضة ابن رشد، الحفيد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ، ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) للغزالي في هذه القضية، ورده عليه بكتابه (تهافت التهافت)؟؟..

أما نحن، فإننا نرى أن لبسا قد حدث في هذا الموضوع.

ذلك أن الموقف من السببية، ومن علاقة الأسباب بالمسببات، قد توزعته وتتوزعه هذه المواقف لهؤلاء الأطراف:

أ ـ موقف الذين ينكرون الأسباب ـ كل الأسباب ـ وينكرون ارتباط كل المسببات بأية أسباب ـ بما في ذلك السبب الأول لهذا الوجود ـ ويعودون بكل موجود إلى

الصدفة والاتفاق . . وهذا الموقف لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . فالعلاقة منبتة بين قائله وبين الإسلام! . .

ب ـ وموقف الذين يؤمنون بوجود الأسباب، ويقرون بعلاقة الفعل الضرورية لهذه الأسباب في مسبباتها . . ويرون أن هذه الأسباب المركبة في المادة وقواها وظواهرها، وفي الإنسان، هي «أسباب ذاتية»، وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارق لمادتها . . إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق، أو يتصورونه على الصورة التي تصوره عليها أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) محركا أول، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه . . وهذا الموقف ـ أيضًا ـ لم يقل به أحد من أهل الإسلام . . وأقصى ما يمكن أن يوجد في تراثنا عنه، أن نجد «شروح» بعض فلاسفتنا هذه المقولة اليونانية . . مجرد شروح . . وشارح الكفر ـ كناقله ـ ليس بكافر، كما يقولون! . .

جـ ـ والموقف الثالث هو موقف الإسلام، وكل مفكريه ـ على تفاوت في العبارة ـ بسبب التفاوت في جانب التركيز والاهتمام، تبعًا لتفاوت الأمر الذي يحذره المفكر ويراه الخطر على نقاء الاعتقاد الإسلامي في هذا الموضوع! . .

هذا الموقف الإسلامي، من السببية، قد اجتمع كل مفكري الإسلام حول محوره وجوهره، فقالوا بالسببية، وبوجود الأسباب، وبقيام العلاقة بينها وبين المسببات . . لكنهم قالوا ـ جميعًا أيضًا ـ : إن جميع هذه الأسباب، المركبة في الأشياء، مخلوقة هي أيضًا لخالق هذه الأشياء، وإن عملها في مسبباتها لا يعني انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها، إذا هو، سبحانه، شاء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة»، لحكمة يريدها الله . . .

فليس هناك، في الإسلام، من ينكر الأسباب ـ تركبها . . وعملها ـ وأيضًا ليس هناك من ينكر أنها مخلوقة للخالق الواحد المفارق لمادتها وعالمها، والقادر على خرق «عادة عملها والارتباط بينها وبين مسبباتها»، عندما يريد، سبحانه، إقامة الأعلام المعجزة، والآيات البينات المتحدية والشاهدة على الإعجاز .

وعندما كان يشتد حذر المفكر من الفكر المنكر للسببية، يكون تركيز عبارته على إبراز السببية وارتباط الأسباب بالمسببات، وعندما يكون المحظور وموطن الحذر هو

الفكر الذى يجعل عمل الأسباب ذاتيًا ومستقلاً عن مسبب الأسباب، يكون التركيز في عبارة المفكر على إبراز نسبة حقيقة العمل إلى مسبِّب الأسباب، وليس إلى هذه الأسباب!..

تلك هي القضية، وهذه هي الملابسات التي أشاعت وهم الاختلاف الإسلامي حول قضية لم يدع الإسلام مجالاً لخلاف فيها أو عليها.

ولعل ما يدعم هذا التصور الذي تصورناه لواقعة «الخلاف المزعوم» هذا، أن نورد ـ للاستئناس ـ ثلاث عبارات: اثنتان منها لطرفي هذا «الخلاف المزعوم».. الغزالي، وابن رشد، والثالثة لسابق عليهما، هو الجاحظ (١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ، ٧٨٠ ـ ٨٦٩م) ففيها يتجلى اجتماع «المتكلمين» و«الفلاسفة»، من الفرق والتيارات المتميزة، على هذا الموقف الإسلامي الذي جلاه الإسلام في قضية السببية وعلاقة الأسباب بالمسببات..

* فالغزالي ـ الذي شاع عنه إنكار السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ـ لم يصنع أكثر من الحذر والتحذير من أن يكون الحديث عن علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات مفضيًا إلى القول بالسببية الذاتية، التي تنكر السبب الأول، أو تنكر إمكان وجواز تدخله لنقض «العادة» وإيقاف عمل الأسباب في المسببات بواسطة أسباب أخرى غير عادية يوجدها سبحانه!.. أي أنه لا ينكر السببية، وإنما ينبه على سببية لا يدركها ولا يسلم بها الذين لا يؤمنون؟!..

ويشهد على أن هذا هو حقيقة موقف الغزالي قوله ـ في ذات المقام الذي أورد فيه العبارات التي اتهم بسببها أنه ينكر السببية ـ عندما أراد استخلاص حقيقة الموقف.. قال: «.. إننا نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه، ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى شخص في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص، فيحدث من الله، تعالى، أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحمًا وعظمًا فيدفع

أثر النار، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطَّلْق ـ (مادة نباتية) ـ ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطَّلْق وأثره، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن ننكر إمكانها ويحكم باستحالتها . . .»[1].

فالغزالي، هنا، لا ينكر السببية، بل يسلم بعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات . . لكنه يتحفظ على الإطلاق، وينبه على «جواز» تخلف عمل السبب في المسبَّب إذا أراد خالق الجميع ذلك، فخلق أسبابًا أخرى تحول دون عمل الأسباب الأولى . . فكأنه يضيف ـ ولا ينقض ـ إلى حقيقة عمل الأسباب في المسبَّبات، يضيف حقيقة قدرة مسبِّب الأسباب على تبديل هذه الأسباب، فنحن بإزاء إعمال للسببية ـ بواسطة أسباب جديدة ـ لها عمل جديد، ولسنا بإزاء إنكار للسببية، كما شاع عن الغزالي في هذا الموضوع! . .

* ومع الغزالي ـ وليس ضده ـ في حقيقة الأمر ـ يقف ابن رشد، عندما يعلن أن إيمانه بالسببية، وبعلاقة الضرورة بين المسبَّبات وأسبابها، لا يعني اكتفاء هذه الأسباب ـ في عملها ـ بذاتها؛ لأنها هي الأخرى مخلوقة لله، الذي فعلُه، سبحانه، شرط في فعل هذه الأسباب، يقول أبو الوليد: « . . ولا ينبغي أن يُشَكّ في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضًا ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها . . .»[2].

* أما الجاحظ فإنه يقرر ذات الحقيقة، عندما يقول: إن «التوحيد» في الألوهية، وهو الذي يعني الإيمان بخلق هذا الكون، لا ينفي وجود الأسباب الفاعلة في الأشياء ـ (الطبائع) ـ . . قد يكون تصور هذا الأمر صعبًا على غير أهله لكنه حق ممكن التصور! « . . والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال . . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل

---

(١) أبو حامد الغزالي (تهافت الفلاسفة) ص٦٧، ٦٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.

(٢) أبو الوليد بن رشد (تهافت التهافت) ص١٢٤. طبعة القاهرة ١٩٠٣م.

عجزه على الكلام فى التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام فى الطبائع، وإنما يأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هى الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه.»[1].

* * *

إذن لا خلاف فى الإسلام، ولا فى حقيقة موقف الإسلاميين على وجود الأسباب والعلل الحاكمة لهذا الكون.. فى الخلق.. ابتداء.. وفى المسيرة تاريخًا.. وفى المصير انتهاء.. فقط يضبط الإسلام هذه القضية عندما يؤكد أن هذه الأسباب، هى الأخرى، مخلوقة لذات الخالق الواحد.. خلقها، وأودعها وأعطاها قدرة الفعل.. لأنه خالق كل شىء.. الأسباب والمسببات.. فهذا العالم المخلوق، تحكمه السنن والقوانين والأسباب، المخلوقة هى أيضًا للخالق الواحد، سبحانه وتعالى.

* * *

وإذا كان هذا هو موقف الإسلام من الوجود الموضوعى للعالم، ومن وجود الأسباب الفاعلة فى الطبيعة والإنسان والمجتمعات، من منطلق أن كل ذلك ـ العالم والإنسان والمجتمعات، والأسباب، المركبة فيها ـ مخلوق للخالق الواحد، سبحانه وتعالى؛ فإن هذا الموقف الإسلامى هو التعبير ـ فى هذه القضية ـ عن وسطية الإسلام.

ذلك أن النظرة المادية لقضية السببية، إذ تسلم بالوجود الموضوعى للعالم، وبفعل الأسباب المركبة فى الطبيعة وظواهرها وقواها، فإنها ـ أى النظرة المادية ـ تنكر خلق الله لهذه الأسباب، تبعًا لإنكارها خلقه للعالم والإنسان والمجتمعات.. فالوجود ذاتى، والأسباب ذاتية ـ بلا خالق ولا خلق ـ عند الماديين.

---

(١) الجاحظ (كتاب الحيوان) ج ٢ ص ١٣٤، ١٣٥. تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون. طبعة القاهرة.

وعلى النقيض من هذه النزعة المادية، نرى «الغنوصية ـ الباطنية»، كما تتجلى فى التصوف الفلسفى ـ وبالتحديد لدى القائلين بوحدة الوجود، أو قصر الوجود الحقيقى على الله وحده ـ نرى أصحاب هذه النزعة ـ تبعًا لإنكارهم أى وجود حقيقى لما سوى الله ـ ينكرون وجود سببية أو أسباب فى العالم أو الإنسان أو المجتمعات.

ونحن إذا تتبعنا سمات نظرتهم إلى العالم والإنسان، فى ضوء علاقتها بالله، سبحانه، سنجد الموقف المفضى إلى نفى الوجود ـ مطلقًا ـ أو الوجود الحقيقى ـ ومن ثم السببية والأسباب وفعلها ـ عن ما سوى الله . . .

أ ـ فهم لا يعتدّون بالعمل ـ كسبب فاعل ومثمر ـ بل يعرضون عنه . . وإذا مارسوه، فإنهم لا يرون علاقة الضرورة بينه وبين ما يثمر من مسبَّبات.

ب ـ وهم جبريون، ينفون وجود الإرادة الإنسانية، وعلى حد قول النِّفَّرى (٣٥٤ هـ ـ ٩٦٥م)، فإن «... المماليك ـ (أى فاقدى الحرية والإرادة) ـ فى الجنة، والأحرار ـ (ذوى الإرادة) ـ فى النار . . . »!!(١).

جـ ـ وينكرون الوجود الحقيقى لما سوى الله، فيرى فريق منهم أن وجود ما سوى الله لا يعدو وجود الظل والوهم . . بينما يراه آخرون عدمًا خالصًا!

د ـ ولذلك فهم لا يعتمدون على الأغيار ـ ومنها الأسباب ـ ولا يثقون فيها، فهى وهم أو عدم محض! . .

هـ ـ وينكرون أن تكون معرفة المصنوع سبيلاً لمعرفة الصانع، فلا وجود للمصنوع حتى يكون سببًا لمعرفة الصانع.

و ـ ويعتبرون السلامة هبة، لا علاقة لها بالعمل والتكسب والأسباب، وحتى العبادات ـ إذا مارسوها ـ فإنهم ينكرون أن يكون لها ـ فى السلامة والنجاة ـ فعل الأسباب للمسببات.

ز ـ وكذلك المعارف، يرونها هبة لا علاقة لها بالاكتساب والأسباب.

---

(١) النفرى (المواقف والمخاطبات) ـ موقف الحجاب ـ تحقيق أرثر أربرى، تقديم د. عبد القادر محمود. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م.

ح ـ ويصرحون بنفى السببية ـ أى العُدَّة ـ ، وانعدام تأثيرها فى الارتقاء إلى الغاية ـ مقام «الوقفة»[1] ـ وبعبارة النِّفَّرى : «وقال لى ـ (أى الله ، سبحانه وتعالى) ـ : كل أحد له عُدَّة ، إلا الواقف ، وكل ذى عُدَّة مهزوم . . »[2] .

ط ـ ذلك أن غاية أصحاب هذه النزعة ليست تحقيق خلافة الإنسان عن الله فى عمارة العالم ، بالكسب والأسباب ، وإنما غايتهم «فناء الإنسان فى الله» ، وذلك عن طريق «محو الأنا» لا إثباتها ، وهى غاية تتحقق بالهبة والفضل ، وليس بالكسب والأسباب؟ . . وبعبارة النِّفَّرى ـ أيضاً ـ عن هذه الغاية ـ بلوغ مقام «الوقفة» ، التى يفنى فيها الإنسان عن «شهود السوى» ، أى يفنى عن شهود ما سوى الله . . : « . . وقال لى ـ (أى الله ، سبحانه وتعالى) ـ : الوقفة لا تتعلق بسبب ، ولا يتعلق بها سبب . . »[3] .

* * *

هكذا نفتقد الموقف الإسلامى الحقيقى من قضية السببية إذا نحن افتقدنا منهاج الوسطية الإسلامية ، فعندئذ تميل الكفة إما إلى «النزعة المادية» ، التى لا ترى غير الأسباب المركبة فى المادة والطبيعة فاعلاً ، وإما إلى «النزعة الغنوصية ـ الباطنية» ، التى تنفى الوجود الموضوعى ـ بما فى ذلك وجود الأسباب ـ عن ما سوى الله .

وبين هذين الموقفين تقف الوسطية الجامعة ، ليس بمعزل عنهما ، بل لتجمع وتؤلف بين الصدق فى كل من موقفيهما ، على النحو الذى قدمناه ، وذلك عندما تسلم بالوجود الموضوعى للعالم والإنسان والمجتمعات ، وبالوجود الموضوعى للأسباب الفاعلة ، مع الإيمان بأن خالق جميع ذلك هو الله ، سبحانه وتعالى .

وفى ختام هذا الحديث جدير بنا أن ننبه على أن المسلم ، الذى يؤمن ـ بحكم إسلامه ـ بسنن الله فى الكون ـ عالمه وإنسانه ومجتمعاته ـ وهو يميز بين «السنن الخارقة للعادة» وبين «السنن الجارية» ، عليه أن يدرك اليوم ، بعد ختام النبوة

---

(1) الوقفة هى أرقى مقام يبلغه المتصوف على طريق الخلاص والفناء فى الله . . وفيه يفنى عن ما سوى الله .

(2) المصدر السابق ـ موقف «الوقفة» .

(3) المصدر السابق ـ موقف «الوقفة» .

والرسالة، وانطواء أعلامها وسننها الخارقة، عدا المعجزة الخالدة المتمثلة في القرآن الكريم، على هذا المسلم أن يعلم أن ضالته المنشودة وميدان اهتمامه الأكبر إنما هو اكتشاف «السنن الجارية»، وامتلاكها أسلحة لتغيير النفس والواقع الذي يعيش فيه، وهي مهمة لا ينتقص منها، بل ولا ينافسها، بل يحض عليها هذا المعجز الخارق: القرآن الكريم.



سبل الوعي والمعرفة

لقد عرفت مناهج الفكر الإنساني وتياراته مذاهب متعددة في سبل وأدوات ومنافذ الوعي الإنساني، وتحصيل الإنسان للمعارف، وحيازته وامتلاكه حقائق العلوم والتصورات الذهنية عن الأشياء.

ومن أبرز هذه المناهج منهج أصحاب «النزعة الباطنية» الخالصة.. ومنهج أصحاب «النزعة المادية» الخالصة.

* فالنزعة الباطنية - في تحصيل الوعي والمعارف - منهج قديم، عرفه تاريخ الفكر الشرقي القديم تحت عنوان «الغنوصية» Gnosticism .. وهو منهج لا يعتمد على الحواس، ولا على العقل - الذي هو قوة مؤسسة على الحواس - سبيلاً للوعي والمعرفة.. وهو كذلك لا يعتمد على النقل والسمعيات سبيلاً في هذا الميدان، وإنما يسلك السبيل الباطني، سبيل «العرفان» والرياضة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً «للعرفان»، الذي يرى فيه - كذلك - خلاص الإنسان[1].

وهذه «الغنوصية» الباطنية، قد مثلت في الفكر الشرقي القديم: «تغريب» تلك الحقبة من حقب ذلك التاريخ؛ لأنها كانت «توليفة» من «الهلينية» الإغريقية التي هيمنت على الشرق بعد انتصار الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) على الدولة الفارسية القديمة (٣٣٣ ق.م) وقيام الإمبراطوريات الإغريقية والرومانية التي احتوت أقطار الشرق حتى فتوحات الإسلام.

كانت «الغنوصية» «توليفة» من «الهلينية» الإغريقية، ومن مذاهب الفرس

---

(١) المعرفة - في اصطلاح الصوفية -: «حال تحدث عن شهود». والعارف: «من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله». انظر القشاني «اصطلاحات الصوفية» تحقيق: د. محمد كمال جعفر. طبعة القاهرة سنة ١٩٨١م.

ودياناتهم ـ كالمزدكية والمانوية ـ، ومن الديانة الشعبية الإسرائيلية القديمة ـ (القبالية) ـ القائمة على الإغراق في الرموز الخفية وأسرار الأعداد والحروف.

ولقد مثلت هذه النزعة «الباطنية ـ الغنوصية ـ العرفانية» ـ في الحياة الفكرية للشرق القديم الخطر الذي غبّش نقاء توحيد المسيحية الأولى. ثم خاض المعارك ضد التوحيد الإسلامي، فاكتسب لنفسه في محيط الإسلام مواطئ الأقدام التي تمثلت في المذاهب الباطنية والإمامية والتصوف الإسلامي والفلسفي، وخاصة ما تمثل منه في مذهب وحدة الوجود... إلخ.. إلخ.

تلك هي النزعة الباطنية في سبل الوعي والمعرفة، التي إن نجحت في الكشف عن بعض أسرار الروح ـ برأي قوم ـ إلا أنها تغرق أصحابها في بحار هذه الأسرار، فلا يكتشفون شيئًا آخر غيرها من عوالم الوعي والمعارف والعلوم.. كما أنها ـ بحكم شروطها وما يلزمها من مجاهدات نفسية ورياضات روحية ـ لا تصلح إلا لخاصة الخاصة ـ وكتجارب ذاتية، غير قابلة للموضوعية وللتعميم، على حين تتوجه الشرائع والرسالات السماوية إلى الأمم والعامة والكافة والجمهور.

* والنزعة الثانية هي «النزعة المادية» في تحصيل الوعي والمعارف.. وهي على النقيض من النزعة الباطنية، لا تعتمد على غير الحواس سبلاً للوعي والمعرفة.. فما لا تدركه الحواس ـ بنظرها ـ معدوم، وما لا يعقله العقل ـ وهو قوة مؤسسة على الحواس ـ محال أن يكون موضوعًا للعلم والمعرفة الموضوعية..

ولهذه النزعة المادية ـ هي الأخرى ـ جذورها وأنسابها اليونانية القديمة، مثلت في الفكر اليوناني ـ والأنساق الفكرية التي تأثرت به أو خضعت لهيمنته ـ منهج التيار المادي في الفلسفة اليونانية منذ «ديموقريطس الأبديري» Democritus of Abdera (حوالي ٤٦٠ـ٣٧٠ ق.م) وحتى امتداداته عند الفلاسفة الماديين في عصر النهضة الأوروبية... فهي، إذن ـ كالغنوصية ـ الباطنية ـ قد مثلت في الشرق رافدًا من روافد «التغريب».. إن قديمًا، أو في العصر الحديث!

وهذه النزعة المادية في سبل الوعي والمعرفة، بسبب من قصورها؛ لاقتصارها على الحواس وحدها، قد تنجح ـ وهي بالفعل قد نجحت ـ في الوعي بما هو في متناول الحواس من موضوعات عالم الشهادة، ولكنها عجزت ـ ومن ثم أنكرت ـ

عن إدراك ما عجزت عن وعيه وإدراكه هذه الحواس، لقد وعت الظواهر المادية فى عالم الشهادة، وعجزت عن وعى كل ما يتعلق بعالم الغيب، بل وكل ما لا تستقل الحواس بإدراكه من موضوعات وأحكام عالم الشهادة، وإذا وقف سبيل الوعى بصاحبه عند ما هو ظاهر من الحياة الدنيا، فلقد يكفى ذلك ـ نظريًا أو ادعاء ـ من لا يؤمن إلا بهذه الحياة الدنيا، لكنه، بالقطع، لن يلبى حاجة المؤمن بالدنيا والآخرة!..

هاتان هما النزعتان الأشهران، فى سبل الوعى، بمناهج الفكر الإنسانى خارج نطاق الإسلام.

* * *

أما فى المنظور الإسلامى ـ وما يتعلق بسبل الوعى والمعرفة، فى منهج الإسلام ـ فإن تعدد وتنوع وشمول سبل الوعى والمعرفة أمر محتوم، تقتضيه شمولية الإسلام وشموله كل ميادين المعرفة وجميع عوالم الحياة، الأولى منها والآخرة.. الظاهر منها والباطن.. الواقع منها والمثال.. المادى منها والمعنوى.. الدنيوى منها والدينى.. العقلى منها والنقلى.. الإلهى منها والبشرى.. فبسبب من اشتراط «الإيمان الإسلامى» إيمان المؤمن بكل هذه العوالم وميادينها، كان لا بد للمنهج الإسلامى من أن يحشد للوعى والمعرفة كل السبل والأدوات التى تحقق وتضمن هذا الشمول. فلا يقف بها عند «النزعة الباطنية» وحدها.. ولا عند «النزعة المادية» وحدها، لقصور كل منهما عن تحقيق غايات الإيمان الإسلامى فى هذا الميدان.. لقد كان مستحيلاً على المنهج الإسلامى ـ إذا أراد تحقيق غاياته ـ أن يقبع فى «كهف الغنوصية الباطنية» أو يكتفى «بثمرات الحواس المادية».

وانطلاقًا من هذه الحقيقة، ولتحقيق هذه الغايات.. وجدنا المنهج الإسلامى:

أ ـ يستنفر العقل المسلم كى يُعْمِل ـ فى تحصيل الوعى والمعرفة ـ سبل وأدوات: «النظر».. و«التدبر».. و«التعقل».. و«البينة».. و«البرهان».. و«الجدل».. إلخ.. إلخ، إلى آخر هذه الأدوات التى استنفرها ووظفها، لا فى العرفان الباطنى وحده، ولا لمعرفة المادة فحسب.. وإنما لفقه الواقع الدنيوى، والوحى الإلهى، والنفس الإنسانية.. أى للوعى بالذات، والمحيط، والمبدأ، والمسيرة، والمصير جميعًا.

وهو قد حث على ذلك، فجعله فريضة إلهية، وواجبًا شرعيًا، وتكليفًا دينيًا، ولم يجعله مجرد «حق» من «حقوق» الإنسان، يجوز له التنازل عنه ـ دون أن يأثم ـ إذا هو أراد! . .

وفي أكثر من ثمانين آية قرآنية نتلو، في الحض على «النظر»، شواهد من مثل: ﴿فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (الطارق: ٥)، ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥) . . ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (يوسف: ١٠٩) . . ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا . .﴾ (ق: ٦) . . ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (الغاشية: ١٧) . . ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم: ٥٠).

وفي آيات أخرى نطالع الحث على «التدبر» فنتلو: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) . . ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٦٨) . . ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (ص: ٢٩) . .

وتنتشر في سور القرآن الآيات التي تحض على التعقل، والتي تستنفر العقل أداة للوعي والمعرفة، حتى لقد صار شرط التكليف ومناطه، ولب جوهر إنسانية الإنسان. . ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤) . . وغير هذه الآية، من مثلها، تسع وأربعون آية يأتي فيها هذا المصطلح بلفظه. .

وفي «المجادلة» ـ بمعنى المناظرة ـ يحض القرآن الكريم على إحسانها والإحسان فيها مع الخصوم: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥) . . ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: ٤٦) . . ويطلب أن تكون المجادلة

والمناظرة «بالبينة»: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢).. و«البرهان» ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١١١، الأنبياء: ٢٤، النمل: ٦٤).

والمنهج الإسلامي يحض على إعمال واستعمال سبل الوعي هذه؛ لأنه يراها ملكات وطاقات إنسانية، فإعمالها هو من كمال الفطرة، وتعطيلها آفة من الآفات العارضة والمعوقة لعمل هذه الطاقات والملكات، بل إن في إعمالها الشكر للمنعم بها، سبحانه وتعالى، وفي تعطيلها جحود نعمتها، وميدان عملها شامل لفقه العقليات المحسوسة، ولفقه السمعيات الشرعية، التي نتلقاها بالتعبد وإسلام الوجه لله سبحانه على حد سواء..

* * *

ب - ولما كان الإيمان الإسلامي هو: تصديق بالقلب يبلغ مرتبة اليقين - في أصول العقيدة والشريعة - فلقد كان طبيعيًا ألا يقف المنهج الإسلامي، بالوعي والمعرفة، دون هذا اليقين، فهو يعيب على الذين يقفون عند «الظن»: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (النجم: ٢٨)، وينهى عن الاعتماد، في القول أو في الاعتقاد، على ما دون «العلم»: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ (الإسراء: ٣٦).. ويحض على «التمحيص» و«التبين»: ﴿.. إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا..﴾ (الحجرات: ٦).

وطبيعي في منهج لا يرضى من الوعي والمعرفة بما دون اليقين، أن يضع في حسبانه أن مسيرة الساعي إلى مرتبة اليقين قد تعترضها، في بعض مراحلها، الوساوس والشكوك والشبهات.. وطبيعي كذلك لمن لا مندوحة له عن بلوغه مرتبة اليقين ألا تدعوه هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى النكوص على الأعقاب.. ومن هنا رأينا المنهج الإسلامي لا يؤثم النفس إذا عرضت لها هذه العوارض، وإنما هو يسعى - في صناعة الفكر - إلى تحويلها إلى المختبرات والامتحانات لتصبح جزءًا من عملية التفكير ومرحلة من مراحل المسيرة المستهدفة مرتبة اليقين.. فإذا عرضت لأهل النظر والتدبر والتعقل عوارض من جنس الوساوس والشكوك والشبهات، فإننا نجد المنهج الإسلامي يتفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يحول - بالمنهج و«صناعة النظر» - وبواسطة «الفروض» التي

توضع على محك التجربة والاختبار - يحوّل هذه الوساوس والشكوك والشبهات إلى لبنات في الصرح يطّلع بواسطته الناظر على اليقين! .

إنه لا يُنَفِّر الناظرين من «الشك» إذا هو عرض ووقع. . ولا يؤثم أهل «صناعة النظر» إذا اقتحمت عقولهم الوساوس والشبهات وهي تجوس خلال التدبر والتفكر . . ولكنه يدعوهم - في حنو - إلى إخراج هذه الشكوك من دائرة «العبث»، حتى يكون الشك «شكًا منهجيًا» يمثل مرحلة في البحث والنظر تُختَبَر فيها «الفروض» - التي قد تبدأ في صورة «الوساوس» و«الشكوك» - وتُمَحَّص فيها «الظنون» و«الاحتمالات»؛ وصولاً إلى اليقين، وتلك لعمري شهادة لهذا المنهج بالتفرد في هذا الباب؛ بل شهادة منه على أنه قد جاء شاهدًا على بلوغ الإنسانية مرحلة رشدها ورشادها، التي استحقت فيها - بجدارة - أن يكون هذا هو منهجها في النظر، وتلك هي سبلها في الوعي وتحصيل المعارف والعلوم، فبمثل هذا المنهج يتأسس الإيمان على اليقين، وإليه يسلك المؤمن السبل الكافلة تحصيل هذا اليقين، وفي مسيرته هذه توظف حتى الوساوس والشكوك والشبهات في اختبار الفروض وامتحان الاحتمالات دعمًا لهذا اليقين، وتنمية للركائز المعرفية التي تزيد الثقة به وفيه، وبهذا المنهج يتيسر لأهل النظر ارتياد البكر من عوالم الفكر، واقتحام المجهول انطلاقًا من المعلوم، ولو كان ذلك عبر الظنون والوساوس والشبهات والشكوك!

إنه منهج الطور الذي تيسرت فيه إمكانية «العصمة» للأمة، التي لا تجتمع على ضلال بعد أن كان تكليفها، بالمناهج الأخرى، في المراحل السابقة: أن تؤمن بما يلقى إلى قلبها دون نظر أو إعمال عقل؛ لأنها «خراف ضالة»، لا يليق بها سوى أن تُساق! . .

وفي ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي نكتشف آفاق المعاني التي تضمنتها آيات قرآنية . . وأحاديث نبوية . . وكلمات وآراء ومواقف اهتدى أصحابها بهذا الهدى في تراثنا القديم . .

نكتشف آفاق معاني ودلالات تلك المناجاة التي حكاها القرآن الكريم من إبراهيم الخليل عليه السلام لربه سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي

﴿الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٠).. ونكتشف، كذلك، آفاق معاني الحديث، النبوي الشريف، الذي يحكي كيف «جاء ناس من أصحاب النبي، صلى الله عليه وسلم، فسألوه:

ـ إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به!

قال: وقد وجدتموه؟

قالوا: نعم!

قال: ذلك صريح الإيمان.. ذلك محض الإيمان..»[١].

فهذا النفر من الصحابة الذين عرضت لهم وساوس وشكوك استعظموا الكلام بها، ونزهوا ألسنتهم عن حملها في حضرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، نجد الرسول يقود «نظرهم» على النحو الذي يوظف هذا العارض في سبيل امتلاك اليقين: صريح الإيمان، محض الإيمان!..

ولذلك، فنحن لا نتعجب ـ وإن أعجبنا ـ من بلوغ هذا الموقف الإسلامي، عند الجاحظ، الحد الذي تحدث فيه عن هذا «الشك المنهجي» باعتباره علمًا من العلوم الإسلامية، فطلب من العلماء القصد إليه والسعي لتعلمه، باعتباره طريقًا من طرق اليقين، ولقد توجه الجاحظ بحديثه هذا إلى من سأله في هذه القضية، فقال: «... فاعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له. وتعَلَّم الشك في المشكوك فيه تَعَلُّمًا، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرف التوقف، ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه... فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك... والعوام أقل شكوكًا من الخواص؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب، ولا يرتابون بأنفسهم، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد، أو على التكذيب المجرد، وألغوا الحالة الثالثة من حال الشك،

---

(١) رواه مسلم والإمام أحمد.

التي تشتمل على طبقات الشك، وذلك على قدر سوء بأسباب ذلك، وعلى قدر الأغلب...»[1]..

وأيضًا، فإننا نفهم، في ضوء هذا السياق، معنى الخلاف بين الذين قالوا ـ بلسان الإمام المتكلم أبو علي الجبائي (٢٣٥ ـ ٣٠٤ هـ، ٨٤٩ ـ ٩١٦م): «إن الواجب الأول على الإنسان هو النظر».. وبين الذين قالوا ـ بلسان الإمام المتكلم أبو هاشم الجبائي (٢٣٧ ـ ٣٢١ هـ، ٨٦١ ـ ٩٣٣م): «إن الواجب الأول على الإنسان هو الشك»؟!.. فعلاقة «الشك» بـ«النظر» ليست غريبة ولا هي بالمنكرة أو المستنكرة.. فالجامع لهما هو إطار سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام..

ج ـ لكن... لما كانت جميع سبل الوعي هذه، هي أدوات إنسانية يمتلكها ويستخدمها الإنسان، فلقد تحددت لها في المنهج الإسلامي الآفاق التي رسمتها مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود.. مكانة الخليفة، الذي كان العلم وتعلمه الأسماء كلها الهبة الإلهية الأولى، التي بها فضله ربه على الملائكة، والمؤهل الذي من أجله جعله في الأرض خليفة فهو قد كان.. وسيظل.. ويجب أن يعي الإنسان دائمًا وأبدًا.. أن علمه ووعيه ومعارفه، هو علم الخليفة ووعي الخليفة ومعارف الخليفة، تحكمها حدود «النسبي» عندما تقارن وتقاس بالعلم «المطلق والكلي»، الذي ينفرد ويتفرد به المولى، سبحانه وتعالى، فكل وسائل الوعي وجميع سبل المعرفة لم ولن تتجاوز بالإنسان هذه الحدود ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (يوسف: ٧٦).. ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ (الكهف: ١٠٩).

وبهذا المنهج كان العلم في الإسلام سبيلاً لتنمية مخافة الله وخشيته وتقواه، وليس ـ كما في مناهج أخرى ـ سبيلاً ظن سالكوه ومالكوه أنهم بامتلاكه إنما يتقمصون الألوهية، حتى لقد صاحوا: لقد مات الله! ـ تعالى الله وتنزه عما به يضيحون!

---

(١) الجاحظ (كتاب الحيوان) ج٦ ص٣٥ ـ ٣٧.

فالمنهج الذى استنفر العقل والنظر والتدبر، والذى جعل التفكر فريضة شرعية، هو الذى علم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكانته فى الكون ـ مكانة الخليفة ـ ووظيفته هى إعمال وتأدية رسالة الاستخلاف، ولذلك كانت خشية علماء هذا المنهج من الله هى خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلى والمطلق واللانهائى الذى تنفرد وتتفرد به ذات الله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٧، ٢٨). . . ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨).

د ـ ولأن المنهج الإسلامى هو الإطار الكافل والمتكافل بالإجابة عن تساؤلات الإنسان:

من أين بدأ هذا الكون؟ . . . وممن كان البدء؟ . . وما هى المسيرة؟ وما هى الحكمة منها؟ وإلى أين المصير؟ . . وعلى أى نحو هو؟؟ . . لشمول هذا المنهج كل هذه العوالم وميادينها، كان عالم الغيب ـ فيما يتعلق بالمبدأ وبالمصير ـ وكان اليوم الآخر ـ بما فيه من حساب وجزاء ـ هى الأخرى قضايا عليه أن ينظم كيفية وسبل وعى الإنسان بتصورها، قدر الطاقة والإمكان، إنه المنهج الذى لم يقف عند الحواس وحدها، كسبل للوعى والمعرفة؛ لأنه لم يستهدف فقط الوعى بعالم الشهادة، والوقوف عند علم ما هو ظاهر من الحياة الدنيا، ولذلك تجاورت فى هذا المنهج سبل الملاحظة والتجريب والاستقراء والقياس، لوعى ظواهر وحقائق ومعارف عالم الشهادة، مع سبل «السمعيات النقلية»، يفقه العقل منها ما يستطيع ويطيق أن يفقه ـ انطلاقًا من صريح معانى النصوص، أو بواسطة تأويلها ـ و«يفوض» فيما لا يطيق ولا يستطيع عقله منها، مع السعى الدائم والدائب لتنمية ملكات عقله لما لم يعقله منها، ومع إسلام الوجه لله، تعبدًا فى كل الأحوال، فحيث استأثر الله بعلم «الكنه والحقيقة»، لا سبيل إلى بلوغ الإنسان مرتبة اليقين بواسطة الحواس ـ ومنها حاسة العقل ـ ولا بد من «السمعيات» لوعى

الإنسان بما وراء عالم الشهادة من مغيبات لم يشهدها شهود، وكما تجاور فيها «المعقول» و«المسموع» تجاور في ميادينها ما هو موضوع «للاجتهاد»، وما هي أصول لا رأي فيها ولا اجتهاد، وإنما تتلقاها «بالتقليد» الذي «نفوض» فيه، ونسلم الوجه لله.. فاليقين بالألوهية - مصدر هذه المبادئ - وقيام الحجة بصدق الرسول المُبَلِّغ، هما باب «اليقين التفويضي» - إذا جاز التعبير - في هذه الأصول والمبادئ..

ولا يحسبن أحد أن الخلاف بين الإسلاميين قد شمل هذا الموقف، فها هو ابن رشد - وفي رده على الغزالي - يقف هذا الموقف، عندما يقول: «.. يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها... فإن جَحْدَها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها، ولذلك لا تجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات - مع انتشارها وظهورها في العالم - لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى: ﴿ والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ (آل عمران: ٧). هذه حدود الشرائع وحدود العلماء...»[1].

فعالم الغيب، والمبادئ التي لا يستقل العقل - والحواس - بإدراكها، ليست خارج نطاق موضوعات سبل الوعي والمعرفة في المنهج الإسلامي، لكن سبيلها - في هذا المنهج - هو «السمعيات»؛ لأنها ليست من عالم الشهادة، الميسور وعيه بسبل الحواس... ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا (٢٦) إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴾ (الجن: ٢٦، ٢٧)... ﴿ مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ (الكهف: ٥١).

﴿ قُل لَّوْ أَنَّ عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص١٢٤، ١٢٥.

﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ (الأنعام: ٥٨، ٥٩).

نعم... لقد تجاورت في هذا المنهج، وسبله في الوعي، حقيقة: الثقة في العقل الإنساني، على النحو الذي لم يسبق له مثيل في مناهج ما تقدم ومن تقدم من الرسالات والرسل، مع حقيقة رفض «الغرور العقلاني» إذا هو تصور القدرة على عقل كل شيء وأي شيء، وإذا هو تصور أنه هو سبيل الوعي الوحيد، وفي ضوء هذه الخصيصة من خصائص هذا المنهج نعي المعنى والدلالة لموقف عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ وكلماته، عندما طاف بالكعبة، وتقدم لاستلام الحجر الأسود تقبيلا.. فلقد فكر.. فتوقف.. ثم عاد فتقدم ليقيم الشعيرة النبوية بتقبيل الحجر الأسود، مخاطبًا إياه بالكلمات ـ الدالة ـ التي يقول فيها: «والله! إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يُقبّلك ما قبّلتك؟!..».

لقد أعمل عقله حتى بلغ بإعماله وعمله نهاية آفاقه كحاسة من الحواس المخلوقة، ثم أدرك أنه بإزاء شعيرة مما يتلقاه المسلم بالسمع والتفويض وإسلام الوجه لله؛ فقال كلماته الجامعة لسبيلي الوعي كليهما... فسبيل العقل يقطع بأن الحجر لا يضر ولا ينفع، أما تعظيم الحجر الأسود؛ فعلّته وحكمته خارج هذا النطاق الذي تحكم فيه العقول.

والذين يغفلون عن هذه الحقيقة، فلا يسلمون إلا بما تدركه الحواس في العالم المشاهد والمحسوس، لن يتعدى علمهم علم أولئك الذين عناهم القرآن الكريم عندما قال: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون (٦) يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ (الروم ٦، ٧).

لكننا ـ بمنطق المنهج الإسلامي ـ مدعوون إلى أن نميز بين «منطق» عمر بن الخطاب إزاء «تقبيل الحجر الأسود» ومنطق «القدماء» ـ الفلاسفة ـ الذي حكاه ابن رشد ـ إزاء «مبادئ الشريعة»، فهؤلاء الفلاسفة القدماء قد سلموا، تقليدًا، بمبادئ الشريعة، دون عقلها، لا لأنها في رأيهم حق وصدق، وإنما لأن قيامها وإقامتها

ومراعاتها فيه تحقيق «مصلحة»، هى «حفظ الوجود الإنسانى» وفى نفيها والتكذيب بها «بطلان لوجود الإنسان»، على حين كان تسليم عمر بن الخطاب «بتقبيل الحجر الأسود»، دون عقله لهذه الشعيرة، متخذاً صورة «التفويض» - فى أمر جزئى - لقيامه على «الأصل - المعقول» . . . فلقد عقل الألوهية الواحدة، التى هى محور التدين وجوهره، وعقل صدق الرسالة، التى هى مصدر البلاغ بالوحى القرآنى، والسنة المبينة له، فكان عقله لهذه الأصول المعقولة: الجذر الذى غدت الشعيرة غير المعقولة - تقبيل الحجر الأسود - ثمرة من ثمراته، «فالتفويض» هنا غير مقطوع الصلات «بالمعقول» . . . بل إنه مؤسس عليه، ونابع منه، ومتفرع عنه . . . إنه «التفويض: المعقول»؟!

فموقف عمر - كموقف العقل المسلم - على العكس من موقف الفلاسفة القدماء - إنما ينطلق من حقيقة أن المعجزات، مثلاً، هى «خارقة للعادة» وليست «خارقاً للعقل والمعقول»؛ لأن القرآن أولاً يقيم الدليل العقلى على وجود الله القادر الخالق لكل المخلوقات . . . فالحادث لا بد له من مُحدث غير حادث، ونظام الكون يقتضى خالقاً عالماً مدبراً حكيماً . . . إلخ . . . إلخ . . . إلخ . . . وإقامة الدليل العقلى على وجود الخالق لما هو «عادى»، يقتضى جواز وإمكان خرق هذا الخالق - فى صورة المعجزات - لهذا «العادى» . . فالمعجز، إذن، من المنطلق الإيمانى، معقول، والتفويض فيه تفويض بما اقتضاه ويقتضيه العقل عندما عقل الأصل الذى أثمره واقتضاه . . . أصل: الإله القادر على كل شىء . . .

على حين كان قول الفلاسفة القدماء - الذى حكاه ابن رشد - دليلاً على أن عجز العقل غير المؤمن عن تعليل مبادئ الشريعة - ومنها المعجزات، والمغيبات - إنما هو لعدم إيمان هذا العقل، أما العقل المؤمن، فإن من مقتضيات إيمانه وسبله، ومقدماته عقل وجود الخالق القادر، الأمر الذى يجعل إيمانه بهذه المبادئ - وما فيها من خوارق للعادة، وأمور لا يستقل العقل بإدراكها - ثمرة لعقله للوحى والنقل، وليس ثمرة لاستقلاله عن الوحى والنقل . . أى ثمرة للعقلانية الإسلامية المتميزة . . «فالتفويض»، هنا، هو من مقتضيات «العقل والمعقول».

فمنهج الإسلام، الذى أنطق عمر مقالته، هو المنهج الذى لا يذهب به «الغرور

العقلاني» إلى الحد الذي يتكر فيه ما لا يستقل العقل بإدراكه وإدراك كنه حقائقه، المنهج الذي يؤمن بما هو أكثر من عالم الشهادة، المنهج الذي لا يقف بسبل الوعي عند الحواس - والعقل واحد منها - . . . المنهج الذي يعقل «النقل»، فيغدو فيه تصديق «النقل» برهانا «عقليّا»! . .

تلك هي حقيقة منهج الإسلام في هذا المقام . . .

* * *

ولهذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، كان تجاور «النقل» مع «العقل» في سبله للوعي وتحصيل المعرفة، وهذا التجاور ليس تجاور السكون والانفصال بين سبيلين يستقلان في الوظائف والموضوعات وميادين الإعمال، وإنما هو تجاور الزمالة والمؤاخاة والائتلاف والتآزر والتساند والاجتماع، على النحو الذي جعل منهما - بالوسطية الجامعة - سبيلاً واحداً، يجمع ويؤلف ما يمكن ويجب جمعه من خصائصهما، الأمر الذي جعل العقلانية الإسلامية: متدينة، والنقل الإسلامي: عقلانيّاً! . .

لقد تفرد المنهج الإسلامي بهذا الإنجاز؛ لأن العقلانية فيه لم تكن ثمرة منفردة لإبداع بشرى منبت الصلة بالنقل الديني والوحي الإلهي، فهي لم تنشأ في مناخ لا نقل فيه ولا وحي، كما كان الحال مع عقلانية اليونان القدماء. . ولا في مناخ أفرزها لتنقض اللاهوت الديني، كما هو الحال مع النهضة الغربية الحديثة، وإنما كانت عقلانية إسلامية دعا إليها النقل الإسلامي - القرآن - والسنة - لتكون سبيلاً لفقه النقل وتعميق الإيمان به، وازدياد الوعي بمراميه، ورد متشابهاته إلى المحكمات، وتمييز قطعي الدلالة في آياته من ظنيها. . فلم تكن في النشأة معزولة عن هذا النقل، ولا نقيضاً له أو بديلاً، ثم تبلورت ونمت في الدفاع عن هذا النقل ضد النزعة «الغنوصية - الباطنية» والنزعة «العقلانية - المادية»، ذواتي الأصول الهلينية - اليونانية . . . «والثمرات الإلحادية». . . حتى لقد أصبح ديوان عقلانيتنا، في علوم حضارتنا، هو «علم التوحيد» - أصول الدين - «وعلم أصول الفقه». . وهما في المقدمة من علوم الإسلام. . فهي - العقلانية الإسلامية - مع الكتاب والسنة - تنتظمها جميعاً «منظومة ونسق البرهنة والاستدلال». .

وكذلك جاء النقل الإسلامي، لا ليكون بديلاً للعقل، أو مغنيًا عنه، ومستغنيًا عن وظائفه.. وإنما جاء هذا النقل ليعتمد العقل مناطا للتكليف به، والتصديق بحجيته، والوعي بدلائل إعجازه، وليرتضيه حكمًا فيما لا بد فيه من التأويل أو التفسير.. بل إننا نستطيع أن نقول: إن هذا النقل - الذي هو معجزة رسول الإسلام، عليه الصلاة والسلام - قد جاء «معجزة عقلية» تميزت في عقلانيتها هذه، وتفردت بها، عن المعجزات المادية لرسالات الرسل السابقين...

وإنها لذات مغزى، في هذا الباب، تلك الآيات القرآنية الكثيرة التي ألحت وتلح على أمة الدعوة المحمدية بحقيقة أن الإعجاز الجديد للرسول الخاتم ليس من جنس إعجاز المعجزات المادية - ذات الأثر الموقوت والتأثير «المدهش للعقل» - التي جاء بها الرسل السابقون... فمعجزة الإسلام - مع خلودها - لم تأت «لتدهش» العقل، فتذهب بقدراته وتشل ملكاته عن العمل العقلي، وإنما جاءت لتستنفر فيه هذه القدرات وتستفز فيه هذه الملكات والطاقات؛ لتتخذ منه السلاح والحكم ومناط التكليف... وليكون - للنقل - الموازر الذي يمد نطاقه إلى ما هو أبعد من عالم البسطاء المقلدين...

هكذا تميزت العقلانية الإسلامية، وبهذا تميز النقل الإسلامي، حتى لنستطيع أن نقول: إن عبارة «العقلانية الإسلامية» تعني وتشمل النقل أيضًا، طالما أنها «إسلامية»!.. وأن عبارة «النقل الإسلامي» تعني وتشمل العقل أيضًا، طالما عنينا به القرآن الكريم... وأن عبارة «المعجزة الإسلامية» شاملة - بهذا المعنى - للنقل والعقل كليهما.

﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (٧) وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾ (الأنعام: ٧، ٨)... ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (هود: ١٢)... ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾ (الرعد: ٧).. ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ

ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا (٧) أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلا مسحورا (٨) انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا ﴾ (الفرقان: ٧ـ ٩).. ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا (٢١) يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجرا محجورا ﴾ (الفرقان ٢١، ٢٢)... ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين ﴾ (العنكبوت: ٥٠)... ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا (٩٠) أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا (٩١) أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا (٩٢) أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾ (الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣).

لقد ألحوا في طلب الآيات ـ المعجزات ـ المادية، التي «تدهش» العقل وتذهبه وتوقف فعاليته، لأنهم كانوا على درب آبائهم وأممهم السابقة يسيرون.. ولكن الإسلام لم يستجب لطلبهم هذا؛ لأنه كان إيذانا بطور جديد من أطوار ارتقاء الإنسانية، بلغت فيه سن الرشاد... وصدق الله ورسوله: ﴿ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾؟! (الإسراء: ٩٣).. ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد.. ﴾ (الكهف: ١١٠).. إنه بشر مثلهم في البشرية، كما كان الرسل الذين سبقوه... يوحى إليه بمعجزة الإسلام الجامعة للنقل والعقل جميعا... والمالكة ـ لهذا السبب ـ صلاحيات الخلود...

* * *

ولأن المنهج الإسلامي ـ كما أشرنا ـ قد امتدت آفاقه وشملت مسئولياته ميادين عالم الغيب ـ الذي تستحيل على لغة الوضع البشري ـ لغة إنسان عالم الشهادة

الدنيوى ـ التعبير الدقيق والوافى عن كنه حقائقه ـ كان إفساح هذا المنهج المكان ـ فى لغة حديثة عن عالم الغيب هذا ـ «للتمثيل»، القابل للتفسير[1] والتأويل . .

فالتأويل، فى المنهج الإسلامى، سبيل من سبل وعى الإنسان المسلم ومعرفته بصور عالم الغيب التى جاءت بها السمعيات، واستحالت قدرة اللغة الدنيوية المحدودة على تبيان كنه حقيقتها . .

إن التأويل ـ فى (التعريفات) للشريف الجرجانى (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ، ١٣٤٠ ـ ١٤١٣م) ـ هو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذى يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ (الروم: ١٩) إن أراد به: إخراج الطير من البيضة كان (تفسيرا)، وإن أراد: إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان (تأويلا) . . .».

أما عند ابن رشد، «فهو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل بعادة لسان العرب فى التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى[2] . . .».

ولقد وردت الإشارة إلى «التأويل» فى السنة النبوية، بحديث الصحابى جابر ابن عبد الله، فى سياق كلامه عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عندما قال: «. . . ورسول الله بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله[3] . . .».

وإذا كان علماء الإسلام ومفكروه، من كل المذاهب والتيارات الفكرية، قد اختلفت مواقفهم من الإكثار أو الإقلال فى التأويل، فلقد اجتمعوا على اللجوء إليه سبيلا إلى وعى وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته، وخاصة إذا كان ذلك فى أمر من أمور عالم الغيب.

ولقد وجدنا الإمام الغزالى ـ فى كتابه الصغير (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ـ وهو من كتب «المنهج» فى تراثنا ـ وجدناه يقدم فى التأويل نظرية

(١) التفسير ـ فى الأصل ـ: هو الكشف والإظهار. وفى الشرع: توضيح معنى الآية القرآنية وشأنها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه، وذلك بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة ـ أى دون عدول عن الدلالة الظاهرة بالتأويل . .

(٢) ابن رشد (فصل المقال) ص ٣٢. تحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.

(٣) رواه النسائى وأبو داود وابن ماجه والدارمى.

يتحدث فيها عن «مراتب الوجود» . . وجود ما أخبر صاحب الشرعة بوجوده من المغيبات، ويرى أن لهذا الوجود خمس مراتب، وأن التصديق بالوجود، على أى مرتبة من هذه المراتب الخمس، كاف فى إخراج صاحبه من كفر التكذيب . . ولقد خلص الغزالى بنظريته هذه فى مراتب الوجود لأمور عالم الغيب التى جاءتنا بها السمعيات، خلص إلى أن هذه النظرية كفيلة بإبراء فرق الإسلام من داء «التكفير» الذى ابتلى به الجميع! . . فبالتصديق بعوالم الغيب، على أى مرتبة من مراتب الوجود الخمس هذه، يحصل ويتحصل المسلم الوعى والمعرفة والتصور لما فى هذا العالم الغيبى من أمور عجزت اللغة عن تقديمها بألفاظ «الحقيقة» فصاغت معانيها فى صور «المجاز» ـ «التأويل».

وإذا كنا نحيل على نص الغزالى ـ لطوله ـ فإننا نقتطف منه فقرات تمثل أفكاره الرئيسية فى نظريته عن (التأويل . . . ومراتب الوجود) . . يقول، فى معرض معالجته قضية التصديق والتكذيب لما ورد فى السمعيات عن المغيبات:

« . . . الكفر: هو تكذيب الرسول، صلى الله عليه وسلم، فى شىء مما جاء به، والإيمان: تصديقه فى جميع ما جاء به، وكل فرقة تكفِّر مخالفها وتنسبه إلى تكذيب الرسول، صلى الله عليه وسلم. فالحنبلى يكفِّر الأشعرى، زاعمًا أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى، وفى الاستواء على العرش. والأشعرى يكفِّره، زاعمًا أنه مشبه، وكذب الرسول فى أنه ﴿ليس كمثله شىءٌ﴾ (الشورى: ١١)، والأشعرى يكفِّر المعتزلى، زاعمًا أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له. والمعتزلى يكفِّر الأشعرى، زاعمًا أن إثبات الصفة يُكثِّر القدماء، وتكذيب للرسول فى التوحيد.

ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما فيه، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها فى تكفير بعضها بعضا.

وحقيقة التصديق: الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن وجوده، إلا أن الوجود خمس مراتب، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب، فإن الوجود: ذاتى، وحسى، وخيالى، وعقلى، وشبهى،

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول، عليه الصلاة والسلام، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق . . .

فلنشرح هذه الأصناف الخمسة، ولنذكر مثالها في التأويلات :ـ

أما الوجود الذاتي: فهو الوجود الحقيقي، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكًا، وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر، بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه، وهو لا يحتاج إلى مثال. وهو الذي يجري على الظاهر، ولا يتأول.

وأما الوجود الحسي: فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودًا في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه . . . (ومثل): قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار»[1]، فإن من قام عنده البرهان على أن الموت عَرَض، أو عَدَم عَرَض، وأن قلب العَرَض جسمًا مستحيل غير مقدور، يُنزِّل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك موجودًا في حسهم، لا في الخارج، ويكون سببًا لحصول اليقين باليأس عن الموت؛ إذ المذبوح ميئوس منه. ومن لم يقم عنده هذا البرهان فعساه يعتقد أن نفس الموت ينقلب كبشًا في ذاته ويذبح . . .

أما الوجود الخيالي: فهو صور هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضًا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج. . . ومثاله قوله، صلى الله عليه وسلم: «كأني أنظر إلى يونس بن متى، عليه عباءتان قطوانيتان، يلبي وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له: لبيك يا يونس»[2]. والظاهر أن هذا إنباء عن

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي والدارمي والإمام أحمد.

(٢) رواه ابن ماجه.

تمثيل الصورة في خياله، إذ كان وجود هذه الحالة سابقًا على وجود رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وقد انعدم ذلك، فلم يكن موجودًا في الحال. ولا يبعد أن يقال أيضًا: تَمَثَّلَ هذا في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصورة. ولكن قوله: كأني أنظر، يُشعرُ بأنه لم يكن حقيقة النظر، والغرض: التفهيم بالمثال، لا عين هذه الصورة...

أما الوجود العقلي: فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى. فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش. والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة، ولكن حقيقته: ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونًا بصورة قصب وخشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية...، ومثل قوله، صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى، خمَّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا"[1]... فقد أثبتت لله تعالى يدا. ومن قام عنده البرهان على استحالة يد لله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة فإنه يثبت لله تعالى يدا روحانية عقلية، أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها، دون صورتها، إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع...

وأما الوجود الشبهي: فهو ألا يكون نفس الشيء موجودًا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته. ومثاله: الغضب والشوق والفرح والصبر، وغير ذلك مما ورد في حق الله، تعالى، فإن الغضب مثلاً حقيقته: أنه غليان دم القلب لإرادة التشفي، وهذا لا ينفك عن نقصان وألم، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتًا ذاتيًا وحسيًا وخياليًا وعقليًا نَزَّلَهُ على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها، هو الإيلام.

---

(١) ابن سعد (الطبقات الكبرى) ج١. ق١، ص٦. طبعة دار التحرير. القاهرة.

فهذه مراتب وجود الأشياء، وهذه درجات التأويلات . .

واعلم أن كل من نَزَّلَ قولا من أقوال صاحب الشرعة على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، وإنما التكذيب: أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا، وذلك هو الكفر المحض والزندقة، ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل . . . وكيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟! . . .»[1].

تلك فقرات من الصفحات التي عقدها الإمام الغزالي لنظرية (التأويل ومراتب الوجود)، والتي مثلت ـ وهو موضع اتفاق من جمهور المتكلمين ـ بالتأويل ـ سبيل المنهج الإسلامي لوعي ومعرفة ما جاء بالسمعيات الشرعية عن عالم الغيب، فكانت الإضافة التي يسرت للمنهج الإسلامي، في سبل الوعي والمعرفة، أن يكون له هذا العموم . . فبالنظر . . والتدبر . . والتفكر . . . والبينة . . والبرهان . . وبالملاحظة . . والتجريب . . والاستقراء . . والقياس . . وبالتمثيل . . والتأويل . . وتعدد مراتب الوجود ـ الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي ـ تصبح سبل الوعي والمعرفة: عدسة لامة وجامعة، تمتد بالمنهج الإسلامي في المعرفة إلى كل ميادين عالمي الشهادة والغيب جميعًا، على تفاوت في سبل الوعي يحدده التفاوت في موضوعه والعالم الذي يقوم فيه . . .

بقي أن نقول ـ في ضبط «سبل التأويل» ـ كواحد من سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام ـ:

* إن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه في وعي بعض الأوصاف لبعض الجزئيات في المغيبات . . وليس في أصول الشريعة ومباديها، لأن الإيمان بهذه الأصول إنما هو ثمرة للتصديق بالألوهية وبالنبوة، وهو تصديق نكتسبه على النحو الذي جاء في «النقل ـ المعقول»، وبالاستنباط من كتاب الكون ـ الصنعة والمصنوع ـ برهانًا على «موجود غير مادي»، مفارق للكون، خلقه ويرعاه . .

(١) الغزالي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص٤ ـ ٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

* وأن هذا التأويل إنما ترد الحاجة إليه فيما لا يستقل العقل بإدراك كنهه، لا ليبلغ بنا إدراك الكنه والحقيقة المرادة.. وإنما مبلغ الغاية منه هو تحقيق تصور ما لدى المتأوِّل عن الأمر المتأوَّل، وذلك بدليل اختلاف التأويلات للمتأوَّل الواحد؛ فهو تيسير لتصور الموجودات التي أخبر عنها الوحي في عالم الغيب، والتي يعجز العقل وحده عن إدراك كنهها، وتعجز اللغة - كوعاء - عن احتواء الحقيقة الكاملة لمضمونها...

ذلك هو مبلغ الغاية من التأويل كسبيل من سبل الوعي في منهج الإسلام.

* * *

إن المنهج الإسلامي - في سبل الوعي والمعرفة - وبصدد اعتماد «النقل» و«العقل» معا، كعمادين للعقلانية الإسلامية - إنما يرفض التطرف، تطرف النظرة الأحادية، التي تتنكب طريق الوسطية.. سواء أكان تطرفها انحيازًا إلى «عرفان» الغنوصية الباطنية، ضد برهان العقل والدلالة الحقيقية للنقل.. أو كان تطرفها انحيازًا إلى العقل، كحاسّة، ووقوفًا عند عالم الشهادة وما هو مدرك بالحواس وحدها.

وفي هذا المقام، قد يكون مفيدًا أن نشير إلى أن اعتماد المتصوفة - من أهل «العرفان» - على التجربة الروحية والمجاهدة الذاتية سبيلاً لتجاوز وضع المكلف بالشريعة - المؤسسة على النقل والعقل - هو منهج ضار ومرفوض، لا لأنه باطل أو محال بإطلاق، فهو حق ممكن بالنسبة لآحاد معدودين من البشر - قد لا تختص بهم شريعة بعينها عن غيرها من الشرائع - وإنما الرفض لهذا المنهج العرفاني وطريقه نابع من كونه غير قابل للموضوعية، وغير صالح للتعميم، فلا يصلح أن يكون طريق الأمة وقوام الحضارة، فنحن لا نجرم أصحابه، وإنما نجرم الدعوة إلى اعتماده طريق تديّن الأمة، ومذهب عقيدتها..

وذات الموقف ينطبق على نهج نفر من أعلام تيار العقلانية في فكرنا الإسلامي، أولئك الذين قالوا بإمكان قيام «شريعة عقلية» يصل إليها الناس بالعقل وحده، دونما حاجة إلى الوحي والسمعيات، فإدراك العقل الإنساني لحُسن الحسن وقبح القبيح، ومن ثم تعارفه، بالعقل، على «الشريعة عقلية»، ليس خطأ ولا محالاً في ذاته؛ فمن العقلاء - عبر التاريخ - من وصل، بالعقل، في حقب الفترة - التي خلت فيها

مجتمعاتهم من الرسل والرسالات والشرائع السماوية ـ إلى شرائع عقلية، جددت حلالاً وحراماً في العبادات والمعاملات، بل إن رسول الله، محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم، قد تعبد وتحنث، وأدرك الحسن فمارسه والقبيح فاجتنبه، قبل البعثة وبدء الوحي وذلك بالتأمل الذى بلور لديه «شريعة عقلية» قبل أن يأتيه الوحى بنبأ السماء...

فالرفض ليس لإمكان وجود الشريعة العقلية، وليس إنكاراً لمنافعها، وإنما الرفض لها إذا هي أريد لها أن تكون بديلاً للشريعة الموحى بها، ذلك لأن «الشريعة العقلية» مثلها كمثل التجربة الصوفية الذاتية، هى صادقة ومفيدة لأهلها الأقربين الذين يمارسونها ـ وهم آحاد معدودون من البشر ـ بينما الشريعة السماوية الموحى بها هي السبيل لتحقيق الهداية لعموم بني الإنسان، وهم الذين تناط بهم مهمة تحقيق رسالة الإنسان في الخلافة عن الله.. فالرفض للشريعة العقلية هو رفض للقول بتفردها وانفرادها وغنائها ـ دون الشريعة السمعية وعنها ـ بالصلاح كي تكون شريعة الأمة، الضابطة لحياتها، والمحققة لسعادتها ونجاتها.. إن أصحاب «الشريعة العقلية» مثلهم كمثل أصحاب «التجربة الصوفية» هم أشبه ما يكونون بـ «بركة العالم» و«ملحه»، من المقبول والمفيد وجودهم بالقدر الذى هم عليه. أما اتخاذ نهجهم ليكون سبيل الأمة وطريق الجمهور، ففضلاً عن استحالته ـ بسبب إفساده عقائد الأمة، وإفضائه إلى تعجيزها عن الوفاء بمتطلباته بتكليفها ما لا تطيق ـ فهو أشبه ما يكون بإطعام الأمة «الملح الخالص»، دون سواه!..

* * *

إن تعدد وتنوع العوالم في التصور الإسلامى، قد حتم ويحتم تعدد وتنوع سبل الوعى والمعرفة فى منهاج الإسلام..

وإن العقلانية الإسلامية، كما أنها السبيل لوعى حقائق هذه العوالم، فهى السبيل لتأسيس العلوم الإسلامية، التى تزيد الوعى لدى المسلم بحقائق عالمى الغيب والشهادة دائماً وأبداً.

وإذا كان أثر العقلانية الإسلامية فى نشأة وبنية «علم الكلام الإسلامى» ـ فلسفة هذه الأمة ـ واضحاً لا يحتاج إلى بيان، فإن أثر هذه العقلانية فى نشأة وبنية «علم

أصول الفقه» أمر بيِّن وأكيد، ورحم الله مؤسس هذا العلم، الإمام الشافعي، محمد بن إدريس (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ، ٧٦٧ ـ ٨٢٠م) فهو القائل لتلاميذه ومريديه: «كل ما قلته لكم، ولم تشهد عليه عقولكم، أو تقبله، أو تراه حقًا، فلا تقبلوه؛ فإن العقل مضطر إلى قبول الحق!»[1].

فعلاقة العقل المسلم ـ المؤمن بالنقل المعقول ـ علاقة هذا العقل بالحق علاقة التلازم، فهو، دائمًا وأبدًا، «مضطر إلى قبول الحق»، الذي هو الثمرة والغاية من وراء سبل الوعي والمعرفة في منهج الإسلام.

لكل هذه الحقائق التي سبقت إشارتنا إليها، في الحديث عن «سبل الوعي والمعرفة» في منهج الإسلام، كان شمول هذا المنهج «للمناهج» الكافلة للإنسان سبل الوعي والمعرفة بمختلف العوالم وجميع ميادين هذه العوالم، لقد شملها في إطاره، وتجاورت في ساحته. فعلى حين وقفت الحضارة الغربية عند المنهج التجريبي والحسي، رأينا الحضارة الإسلامية تعتمد:

١ـ **المنهج التجريبي**: الذي يستخدم الحواس في إدراك ظواهر عالم الشهادة... بل لقد كان هذا المنهج واحدًا من ثمرات إبداع الحضارة الإسلامية، وذلك قبل أن ينتقل ويتطور في أحضان الحضارة الغربية.

٢ـ **والمنهج الاستنباطي**: ذلك الذي يستنبط به الإنسان من الجزئيات المادية معارف تقطع بضرورة وجود غير مادي مفارق للمادة.

٣ـ **والمنهج التاريخي**: الذي يستدل به الإنسان، بواسطة التواتر النقلي، على وجود مادي تاريخي لم تشهده حواسه، ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في التصديق بوجوده مرتبة اليقين.

٤ـ **والمنهج السمعي**: ذلك الذي يكون الوحي الإلهي ـ البلاغ القرآني ـ والسنة النبوية ـ التي هي البيان النبوي له ـ مصدر علومه ومعارفه، فبهذا المنهج السمعي يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن عالم الغيب، غير المادي، والذي يستحيل إدراكه بالأدوات المادية للإدراك، كما يدرك به المعارف التي تعين العقل على إدراك، ما لا يستقل بإدراكه، وتساعد الحواس على وعي ما لا تنفرد بوعيه.

---

(١) البيهقي (مناقب الشافعي) جـ١ ص١٨٦ تحقيق: السيد أحمد صقر. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

وهو منهج صادق الثمرات والنتائج والبراهين، وثمراته غير غريبة عن العقل والعقلانية؛ لأن مصدره ـ الألوهية ـ والرسالة ـ معقولان، بالمنهج الاستنباطي، وبالإعجاز المتحدي، كليهما!..

هكذا تحقق ويتحقق تجاور وتزامل هذه المناهج في المذهبية الإسلامية، بصدد سبل الوعي والمعرفة، وهكذا حققت وتحقق هذه المذهبية الشمول، ومن ثم التكامل والتوازن، في معارف الإنسان وفي وعيه للذات، وللمحيط، وللبدء، وللمسيرة وللمصير.

* * *

الوسطية الإسلامية

- الوسطية الجامعة..
- الفكر والمادة..
- الجبر والاختيار..
- اكتمال الدين وتجديده..
- النص والاجتهاد..
- الدين والدولة..
- الشورى البشرية والشريعة الإلهية..
- الرجُل والمرأة..
- الفرد والطبقة والأمة..
- الوطنية والقومية والجامعة الإسلامية..



الوسطية الجامعة

في الوسطية الإسلامية تتمثل السمة والقسمة التي تعد، بحق، أخص ما يختص به المنهج الإسلامي، عن مناهج أخرى لمذاهب وشرائع وفلسفات.. بها انطبعت الحضارة الإسلامية في كل القيم والمثل والمعايير والأصول والمعالم والجزئيات.. حتى لنستطيع أن نقول: إن هذه الوسطية، بالنسبة للمنهج الإسلامي - وحضارته - هي عدسته اللامة لأشعة ضوئه، وزاوية رؤيته كمنهج، وزاوية الرؤية به أيضًا.

وهي قد بلغت وتبلغ هذا المقام لأنها، بنفيها الغلو الظالم والتطرف الباطل، إنما تمثل الفطرة الإنسانية قبل أن تعرض لها وتعدو عليها عوارض وعاديات الآفات.. تمثل الفطرة الإنسانية في بساطتها، وبداهتها، وعمقها، وصدق تعبيرها عن فطرة الله التي فطر الناس عليها.. إنها صبغة الله، أراد، سبحانه وتعالى، لها أن تكون صبغة أمة الإسلام، وأخص خصوصيات منهج هذا الدين، فقال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة: ١٤٣).. إنها الحق، بين باطلين.. والعدل بين ظلمين.. والاعتدال بين تطرفين.. والموقف العادل الجامع لأطراف الحق والعدل والاعتدال، الرافض للغلو - إفراطًا أو تفريطًا - لأن الغلو، الذي يتنكب الوسطية، هو انحياز من الغلاة إلى أحد قطبي الظاهرة، ووقوف عند إحدى كفتي الميزان، يفتقر إلى توسط الوسطية الإسلامية الجامعة!

والوسطية الإسلامية الجامعة، ليست ما يحسبه العامة، من المتعلمين والمثقفين: انعدام الموقف الواضح والمحدد أمام المشكلات والقضايات المتشكلة.. لأنها هي الموقف الأصعب، الذي لا ينحاز الانحياز السهل إلى أحد القطبين وفقط.. فهي بريئة من المعاني «البيوقية» التي شاعت عن دلالات مصطلحها بين العوام.

وهى، كذلك، ليست «الوسطية الأرسطية»، كما يحسب كثير من المثقفين ودارسى الفلسفة الغربية وطلابها؛ لأن الوسطية الأرسطية، التى رأى بها أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين . . هى فى العرف الأرسطى أشبه ما تكون، فى توسطها، «بالنقطة الرياضية» التى تفصلها عن القطبين - الرذيلتين - مسافة متساوية، تضمن لها التوسط والوسطية، إنها نقطة رياضية، وموقف ساكن، وشىء آخر لا علاقة له بالقطبين اللذين تتوسطهما، وليست هكذا الوسطية فى منهج الإسلام . .

إنها، فى التصور الإسلامى: موقف ثالث، حقًا . . وموقف جديد، حقًا . . ولكن توسطه بين النقيضين المتقابلين لا يعنى أنه مبت الصلة بسماتهما وقسماتهما ومكوناتهما . . إنه مخالف لهما، ليس فى كل شىء، وإنما خلافه لهما متحصر فى رفضه الانحصار والانغلاق على سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها . . متحصر فى رفضه الإبصار بعين واحدة، لا ترى إلا قطبًا واحدًا! . . منحصر فى رفضه الانحياز المغالى، وغلو الانحياز! . . ولذلك، فإنها، كموقف ثالث، وجديد إنما يتمثل تميزها، وتتمثل جدتها فى أنها تجمع وتؤلف ما يمكن جمعه وتأليفه - كنسق غير متنافر ولا ملفق - من السمات والقسمات والمكونات الموجودة فى القطبين النقيضين كليهما . . وهى لذلك: وسطية «جامعة»، تتميز، فى التصور الإسلامى، والمنهج الإسلامى عن تلك التى قال بها حكيم اليونان .

إن «العدل» - والوسطية هى العدل بين ظلمين - لا يعتدل ميزانه بتجاهل كفتيه، والانفراد دونهما، كما أنه لا يعتدل ميزانه بالانحياز إلى إحدى الكفتين . . وإنما يعتدل بالوسطية التى تجمع الحكم العادل من حقائق ووقائع وحجج وبينات الفريقين المختصمين - كفتى الميزان - . . ولهذا كان قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «الوسط: العدل. جعلناكم أمة وسطا»[1] . . والعدل هنا، وبهذا المعنى، هو أبعد ما يكون عن «الاعتدال»، عندما يراد به الاستسلام للواقع إذا كان جائرًا . . بل إن الوسط - العدل - فى المفهوم الإسلامى - هو «الثورة» على «الاعتدال»، بهذا المفهوم!

---

(١) رواه الإمام أحمد.

و«الكرم» ـ وهو وسط ـ ليس غريبًا تمامًا عن القطبين النقيضين: «الشح»، و«الإسراف»، وإنما هو جامع منهما سمات ومكونات هذا الموقف ـ الكرم ـ الجديد، إنه جامع «للتدبير» و«للبذل والعطاء»..

وكذلك «الشجاعة»، نجدها مغايرة لكل من «الجبن» و«التهور»، لا على النحو التام في المغايرة، وإنما على النحو الذي رفض الانحياز لقطب واحد، فجمع منهما «الحذر» و«الإقدام»، ليكون الموقف الوسط الجديد..

وفي ضوء هذا المضمون الإسلامي لمصطلح «الوسطية» ـ وهو المضمون الذي ميزها بوصف: «الجامعة» ـ نقرأ كل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذه الخصيصة من خصائص المنهج الإسلامي والدين الإسلامي وصفات الأمة الوسط.. أمة الإسلام.. ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان: ٦٧).. ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾ (الإسراء: ٢٦).. ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ (الإسراء: ٢٩).. ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥).. أي الاعتدال، الرافض لغلو الإفراط والتفريط.. فلا الرهبانية المسيحية والنُّسُك الأعجمي، ولا الحيوانية الشهوانية والتحلل من التكاليف..

وفي ضوء هذا المضمون نقرأ، أيضًا، أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق»[(١)].. «إن دين الله، عز وجل يسر»[(٢)]... «إنكم أمة أريد بكم اليسر، وإن خير دينكم أيسره»[(٣)].. «إن الله، عز وجل، لم يبعثني معنفا، ولكن بعثني معلما ميسرا»[(٤)]... «وعن عائشة رضي الله عنها: ما خُيِّر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين أمرين في الإسلام إلا

---

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه البخاري والنسائي والإمام أحمد.

(٣) رواه الإمام أحمد.

(٤) رواه مسلم والإمام أحمد.

اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه . . .»[1] . . فهذا الإثم الذي كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، أبعد الناس عنه هو المرفوض من سمات القطبين المتناقضين، لأنه الظلم والباطل والتطرف، المنحاز بعيدًا عن العدل والحق واليسر والاعتدال . . . وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»[2].

هكذا نجد «الوسطية الجامعة» هي صبغة الله . . وإرادته لأمة الإسلام . . والفطرة الإسلامية المطهرة من العوارض والآفات . . وعدسة رؤية المنهج الإسلامي لكل شيء، أصولاً كانت أو فروعًا . .

* * *

وإذا نحن شئنا معرفة الامتياز العظيم الذي تمثله «الوسطية الجامعة» وتحققه للمنهج الإسلامي . . والشمول الذي تبلغه تأثيراتها، عندما تُراعى، وتوضع في الممارسة والتطبيق، فإننا نستطيع ذلك عندما ندرك كيف مثلت هذه الوسطية، وتمثل، بالنسبة للحضارة الإسلامية، طوق النجاة من تمزق وانشطارية وثنائية «المتقابلات المتناقضة»، على النحو الذي حدث في حضارات أخرى، وفي الحضارة الغربية على وجه التحديد . . .

فبهذه الوسطية الجامعة لم تعرف «الفكرية الإسلامية» ـ عندما التزمت بها ـ ذلك التناقض الذي لم يجد له حلاً، بين: الروح والجسد . . الدنيا والآخرة . . الدين والدولة . . الذات والموضوع . . الفرد والمجموع . . الفكر والواقع . . المادية والمثالية . . المقاصد والوسائل . . الثابت والمتغير . . القديم والجديد . . العقل والنقل . . الحق والقوة . . الاجتهاد والتقليد . . الدين والعلم . . . إلى آخر الثنائيات ـ إن كان لها آخر؟! ـ التي ـ عندما افتقد منهج النظر إليها قسمة «الوسطية الجامعة» ـ حدث الانقسام الحاد والشهير في فلسفة الحضارة الغربية إلى «ماديين» و«مثاليين» و«مادية» و«مثالية»، منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الحديثة.

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والإمام مالك والإمام أحمد.

(٢) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

لقد مثلت هذه «الوسطية الجامعة»، لفكريتنا الإسلامية ـ عند الذين التزموها ـ طوق النجاة من هذه الثنائية وتمزقها.. وشمل فعلها هذا كل ميادين النظر التي شهدت ظواهرها استقطاب الأقطاب المتقابلة والمتناقضة...

وتلك حقيقة، يحسن أن نضرب لها بعض الأمثال...

* * *

الفكر.. والمادة

فى المسيرة الفلسفية للحضارة الغربية، منذ الفيلسوف اليونانى (ديموقريطس) Demokritos (القرن الخامس ق. م) وحتى عصرنا الراهن، انقسمت فلسفتها وفلاسفتها إلى «مادية» و«مثالية»، و«ماديين» و«مثاليين»، وذلك بسبب الاختلاف حول علاقة «الفكر» بـ «المادة»، وأيهما له الأولوية فى الوجود والأهمية فى التأثير..

«فالمادية» ترى الفكر انعكاسًا للمادة وأحد إفرازاتها، ولذلك كان نفيها وإنكارها دور السماء ـ أى الدين والوحى ـ فى عالم الأفكار.. وعلى النقيض من ذلك كان موقف «المثالية»، التى جعلت الأولوية للفكر فى الوجود، ومن ثم أفردته بالتأثير، منكرة دور «الواقع ـ المادة» فى عالم الأفكار، بل منكرة الوجود «الحقيقى» لهذا الواقع ـ كما عند بعض فلاسفتها ـ..

أما فى الإطار الإسلامى، ومنهجه وفكريته وحضارته، فإننا لم نشهد أثرًا لهذا الانقسام، وليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية التى بلورت فى الغرب تيارًا «ماديًا ـ ملحدًا» وآخر «مثاليًا ـ مؤمنًا» على امتداد تاريخه الطويل.. ليست مصادفة أن يخلو تاريخنا الفلسفى من هذه الثنائية ومن انشقاقها؛ لأن «الوسطية الإسلامية الجامعة» قد أقامت للتصور الإسلامى علاقة ورابطة بين «الفكر» و«المادة ـ الواقع»، عصمته من تلك الثنائية وانشقاقها.

ونحن لو تأملنا فى لحظات البدء التى شهدت نزول الروح الأمين على قلب الصادق الأمين بآيات الكتاب المبين، فإننا نستطيع أن نمسك بالأطراف الأولى للخيوط الأولى التى أقامت ـ بالوسطية الإسلامية الجامعة ـ تلك العلاقات الوثقى ما بين «الفكر» و«الواقع»..

* لقد جاء محمد، صلى الله عليه وسلم، برسالته ـ (الفكر) ـ على «فترة من الرسل»، أي أن «الواقع» ـ الإنساني والاجتماعي ـ كان يتطلع إلى هذا «الفكر» يطلبه ويتطلبه. .

* وكان أهل الذكر، في تلك الفترة، يعبرون عن إفراز «الواقع» لعلامات استفهام بقيت دون أجوبة. . وعن شوق هذا «الواقع» إلى «فكر» جديد، كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة بعبارة تفصح عن انتظارهم «لنبي قد أظل زمانه» أو «أظل زمانه».

* ونفر من خاصة أهل النظر، في ذلك الزمان وذلك المكان ـ وهم الذين عرفوا بالحنفاء ـ قد ذهبوا يجتهدون في لملمة بقايا ديانة إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بحثا عن أجوبة «الفكر» على أسئلة «الواقع» ـ وذلك بعد أن افتقدوا هذه الأجوبة في اليهودية والنصرانية بعد تحريفهما ـ . . ولقد عرف تاريخ تلك الفترة سعي هذا النفر من الحنفاء على الدرب الذي يربط ما بين «الواقع: الطالب» وبين «الفكر: المطلوب». . عرف: زيد بن عمرو بن نفيل (١٧ ق. هـ، ٦٠٦م) الذي رفض عبادة الأوثان، وحرم الخمر على نفسه، وجاور الأحبار والرهبان فلم يجد لديهم «الفكر: المطلوب» لـ «الواقع: الطالب»، ثم مات وهو في طريق البحث عن الحقيقة، فقال عنه الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده»!، وعرف الحنفاء كذلك: أبا ذر الغفاري (٣٢هـ، ٦٥٢ ـ ٦٥٣م) واحداً منهم، آمن بالله الواحد، وصلى له، قبل بعثة النبي، صلى الله عليه وسلم، بثلاث سنوات![1]

* ثم نزل الوحي بالإسلام في ذلك التاريخ، فكيف كانت العلاقة؟ وكيف أقامت الوسطية الإسلامية بين «الفكر» و«الواقع» علاقة جامعة، نفت وتنفي تلك الثنائية الانشطارية التي عرفها الغرب في هذا الميدان؟

لقد كان «الواقع» يطلب ويتطلب «الفكر»، ويفرز «علامات الاستفهام»، لكنه لم يفرز «الفكر» ولم يعكس «الأجوبة» على علامات الاستفهام. . كان له دوره في استدعاء الفكر، لكنه لم يبدعه كإفراز أرضي واجتماعي له. . . وإنما نزل الوحي

(١) النووي (شرح صحيح مسلم) ـ بشرح النووي ـ ج١٦ ص١٧. طبعة محمود توفيق. القاهرة.

من السماء بالعقيدة الخالدة ـ مصدقًا بها الرسالات السابقة ـ ونزل بالشريعة التى تجيب على علامات استفهام الواقع ـ بالفلسفات والكليات وتحديد المقاصد والحدود ـ وتفتح الباب للعقل ـ عندما يتفاعل مع الواقع ـ ليبدع ويطور ويحسن فى التفاصيل والجزئيات والنظم والمؤسسات ـ الفروع المتعلقة بالمتغيرات .

«فالواقع» : يستدعى ويطرح علامات الاستفهام ، فيهيئ المناخ ومسرح الأحداث للفكر الجديد ، و«الفكر» ـ فى أصوله ـ إلهى المصدر ، وليس إفرازًا اجتماعيًا لهذا «الواقع» . . وفى ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا نزل القرآن الكريم منجمًا ، على امتداد عمر سنوات البعثة الثلاثة والعشرين ، ونفهم العلاقة بين الآيات التى كان ينزل بها الوحى وبين «واقع» أسباب النزول لتلك الآيات .

وإذا كان هذا حال «الأصول» و«مبادئ الشريعة» وفلسفتها وثوابتها وحدودها ومقاصدها ، وهى التى نزلت من السماء ، استجابة «للواقع» ، ودون أن يفرزها هذا الواقع أو يعكسها . . فإن «الفروع» ، من هذا الفكر ـ سواء على عهد البعثة ـ أو فيما تلا ذلك من سنوات ـ قد عرفت علاقات «بالواقع» أكثر من علاقات الإجابات على علامات الاستفهام ، فهذه «الفروع» والتفاصيل والجزئيات والسياسات الشرعية والأحكام المعللة بعلل غائية ، والتى تدور مع عللها وجودًا وعدمًا ، والتى ترتبط فى الوجود والتغير بالأعراف المتغيرة والعادات المتبدلة ، أى القطاع الكبير من فقه الفروع ـ فقه المعاملات ـ ، هذا القطاع من «الفكر» الإسلامى قد جاء ثمرة لتفاعل «الأصول» ـ التى هى وضع إلهى ـ مع «الواقع» المعيش فى بوتقة العقل المسلم ، فكانت له بالواقع علاقة أكبر وأكثر وأوثق من علاقة «فكر الأصول» بهذا «الواقع» . . . هنا ـ فى «الفروع» ـ نجد «للواقع» دورًا فى تحديد لون «الفكر» ، لا نجده له فى «الأصول» الخالصة للوضع الإلهى ، وفى ضوء هذه الحقيقة ـ المتعلقة «بالفروع» ـ نفهم معنى النسخ فى الشرائع دون العقائد ، وفى آيات الأحكام دون شعائر العبادات ، وفى أحكام المتغيرات ، المرتبطة بالعلل والعادات والأعراف والمصالح المتغيرة ، دون ما يتعلق بالثوابت من الأحكام . . «فللواقع» دور وتأثير فى «فكر» هذه «الفروع» ، جاء من تفاعله مع «الأصول» ، فكان له فيها ما زاد ويزيد على مجرد «الاستدعاء» . . ! لكنها تظل ـ «الفروع» ـ بعيدة أن تكون ثمرة خالصة

«الواقع»، وإفرازاته، لأنها ـ كما قلنا ـ ثمرة للتفاعل بينه وبين «الأصول»، التي هي وحي الله.

ولقد جعل لهذه العملية استمراريتها، بعد عصر الوحي والبعثة، ما اقتضته الرسالة الخاتمة، من الوقوف في أمر المتغيرات الدنيوية عند إجمال الفلسفات والمقاصد ـ على حين فصلت الرسالة في الثوابت وما تعلق بحقوق الله. ففتحت بذلك الباب للاجتهاد الدائم والتجديد المستمر في فقه الفروع المتعلق بالمتغيرات، على ضوء «الأصول» التي تتفاعل مع «الواقع» الجديد، فتكون «الفروع» ثمرة فكرية جديدة لتفاعلهما الدائم دوام التطور، كسنة من سنن الله في هذا الوجود.

هكذا تميزت علاقة «الفكر» «بالواقع» في تصور الإسلام ومنهجه. فلا الفكر وحده، ولا الواقع وحده، هو المنفرد بالفعل والتأثير، «فالأصول» والأركان والمبادئ والثوابت إلهية، لم يفرزها «الواقع»، رغم أنه استدعاها لتجيب على ما أفرز من علامات الاستفهام... و«الفروع» وثيقة الصلة «بالأصول» و«بالواقع»، جاءت ثمرة لتفاعلهما في بوتقة العقل الإنساني، ولم ينفرد أي من «الأصول» أو «الواقع» بإفرازها.. فبين «الفكر» و«الواقع»، في المتغيرات الدنيوية، «حوار» و«تفاعل» و«خلق» و«إبداع» مواكب لتغيرات الواقع واجتهادات الفكر التي تبحث لتغيراته عن أحكامها المستنبطة من الأصول، وعن قوانينها التي تحكم هذه الحركة الواقعية التي هي سنة من سنن الله في هذا الوجود.

* * *

ونحن إذا شئنا «شهادات» واقعية تطبيقية على أن هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي ـ والخاصة بالعلاقة بين «الفكر» و«الواقع» ـ قد عرفت طريقها فأبدعت إبداعها في البناء الحضاري الإسلامي، فإننا نستطيع أن نستأنس بشهادة عالم قديم ـ هو جابر بن حيان (٢٠٠ هـ ـ ٨١٥م) ـ وبشهادة فيلسوف حديث ـ هو جمال الدين الأفغاني ـ..

* فجابر بن حيان ـ وهو المبدع في العلوم الطبيعية ـ يتحدث عن علاقة «الفكر» ـ «العلم» ـ «بالواقع» ـ «العمل» ـ فيرى ضرورة سبق العلم للتجربة والعمل، ويرى ـ في ذات الوقت ـ اكتمال العلم بواسطة التجربة والعمل، على النحو الذي رأيناه في سبق «الأصول» معالجة «الواقع»، مع تفاعل «الفروع» «بالواقع»، وتطورها

بتطوره، يقول جابر: «إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، فيكون في التجربة كمال العلم، إن كل صناعة لا بد لها من سبوق العلم في طلبها للعمل، لأنه إنما هو إبراز ما في العلم من قوة الصانع إلى المادة المصنوعة لا غير.. إن العلم سابق أول، والعمل متأخر مستأنف، وكل من لم يسبق إلى العلم لم يمكنه إتيان العمل...»[1].

* أما جمال الدين الأفغاني، فإنه يصور علاقة «الحوار» و«التبادل»، في التأثير والتأثر، بين «الفكر» و«المادة»، عندما يقول: «فكل شهود - (أي ملاحظة - وفي الملاحظة فكر أولي) - يحدث فكراً، وكل فكر يكون له أثر في داعية يدعو إليها، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر: دور يتسلسل، لا ينقطع الانفعال بين «الأعمال» و«الأفكار» ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للآخر عماد، آخر الفكر أول العمل وآخر العمل أول الفكر...»[2].

تلك هي علاقة «الفكر» بـ«الواقع»، تميزت - بالوسطية الجامعة - في المنهج الإسلامي، عنها في الحضارة الغربية.. فبرئ الموقف الإسلامي إزاءها من الثنائية والانشطار[3].

* * *

(١) د. جلال محمد عبد الحميد موسى (منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية) ص ١٢٦، ١٢٧. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

(٢) محمد باشا المخزومي (خاطرات جمال الدين الأفغاني) ص ٣٢٢ طبعة بيروت سنة ١٩٣١م.

(٣) قد يسأل سائل: هل يجوز إطلاق مصطلح «الفكر» على ما هو وحي إلهي؟ أم أن «الفكر» كالتفكر، خاص بالإنسان؟... والرأي عندي، هو أن «الفكر» - بالمعنى الاصطلاحي - وهو إعمال الخاطر في الشيء، وجملة النشاط الذهني، من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة، شاملاً ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية، تبلغ أسمى صورها في التحليل والتركيب والتنسيق - إن «الفكر»، بهذا المعنى الاصطلاحي، هو خاصية إنسانية، يتنزه الله سبحانه وتعالى عن أن يوصف به. فالله من صفاته «العلم» وليس من صفاته «الفكر»... فهو «عالم» وليس «مفكراً» لأنه يحيط بكل شيء، وليس له ذهن يعمل فيثمر فكراً... ولكن الفكر الإنساني، إذا انطلق من الوحي الإلهي - كلمة الله - والتزم به، جاز - في رأينا - أن نسميه فكراً إلهياً، باعتبار التزامه بالمصدر الإلهي وانطلاقه منه، رغم أنه ثمرة عمل الذهن والخاطر الإنساني، كما جاز لنا أن نصف الحب الإنساني «بالحب الإلهي» إذا خلص للمعنى الإلهي والذات الإلهية، رغم أنه عاطفة إنسانية... كذلك إذا نحن راعينا المقابل للفكر - أي المادة - فمن الجائز - في رأينا - اعتبار الوحي الإلهي «فكراً» لا من حيث إنه ثمرة لعملية ذهنية - فحاشا لله أن يوصف بذلك - وإنما من حيث إنه ليس «مادة» وإنما هو مقابل لها.

الجبر.. والاختيار

الجبر، في اصطلاح العربية هو حكم ومُلْك الانفراد والاستبداد[1]، وفي الاصطلاح الإسلامي، هو تجريد الإنسان من فعل الأفعال التي تظهر على يديه والتي هو محل لها، ونسبة الفعل لها إلى الله، سبحانه وتعالى، والحرية والاختيار - بالمعنى الفردي أو الاجتماعي - هما النقيض للجبر والجبرية.

وكما ينفي المنهج الإسلامي - بصدد «السببية» في الطبيعة وظواهرها - الحتمية المطلقة، عندما يعترف بوجود الأسباب في الأشياء والظواهر، وبعلاقة الضرورة بين هذه الأسباب وبين المسببات الناتجة عنها، مع نفي إطلاق هذه الحتمية في علاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات، وذلك بتقرير حقيقة أن هذه الأسباب الفاعلة هي ذاتها مخلوقة للخالق الواحد، سبحانه وتعالى، وحقيقة القدرة المطلقة للخالق على إخراج هذه الظواهر والأشياء من «نطاق العادة»، الذي تعمل فيه الأسباب

---

(1) كانت العرب - حتى قبل الإسلام - تسمي الملك: جبارا، وتطلق على الملك: حكم الجبرية، لتميز ذلك النظام - وخاصة في الكسروية الفارسية والقيصرية البيزنطية - بانفراد الملك بالسلطة واستبداده بالأمر، إما بالامتياز الطبقي أو التميز العرقي، أو تحت دعاوى الحكم بالحق الإلهي. ولقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لمن ارتعد في حضرته: «هوّن عليك، فما أنا بملك ولا جبار!». وقال: «إن الله جعلني عبدا كريما، ولم يجعلني جبارا عنيدا» - رواه أبو داود وابن ماجه -. وفي الحديث تفسير جيد ومتفرد لمعنى تسمية البيت الحرام بـ «العتيق» - أي الحر - لنجاته من تسلط الملوك الجبارين... «إنما سمي البيت: العتيق، لأنه لم يظهر عليه جبار» - رواه الترمذي - ولما كتب النبي صلى الله عليه وسلم، إلى الملوك، جاء في الحديث أنه «كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي، وإلى كل جبار» - رواه مسلم والترمذي والإمام أحمد - ولقد استخدم الأدب السياسي للمعارضة في العصر الأموي مصطلح «الجبابرة» في وصف «خلفاء» بني أمية، ومصطلح التجبر في وصف تحول الخلافة على أيديهم عن الشورى - أي الخلافة الكاملة - إلى الملك العضوض - أي الخلافة الناقصة - ووصف فكرية دولتهم بـ «الجبر» و«الجبرية». وانظر كتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة القاهرة - دار الشروق - سنة ١٩٨٨م.

مسبَّباتها، إلى «نطاق خارق العادة»، الذي تتعطل فيه فعالية الأسباب، أو تستبدل خصائصها، أو تستبدل هي ذاتها بأسباب أخرى، عندما يريد الله إظهار الأعلام والآيات المعجزة، لحكَم يريدها، سبحانه وتعالى.

وكما ينفي المنهج الإسلامي «الحتمية المطلقة»، مع الاعتراف بالسببية، وبعلاقة الضرورة ـ على هذا النحو ـ بين الأسباب والمسببات، فإن هذا المنهج يعترف بالحرية الإنسانية وبالاختيار الإنساني، ولكن ـ أيضًا ـ دون حتم أو إطلاق.

فالإسلام، الذي جعل الوسطية الجامعة أخص خصائص منهجه، قد نبعت وتنبع فلسفته في حرية الإنسان واختياره من وسطية مكانة هذا الإنسان في هذا الوجود، فلا هو سيد هذا الوجود حتى تكون حريته مطلقة فيه، ولا هو الحقير المتلاشي الذي لا خلاص له إلا بالفناء في الكل أو المطلق، حتى يكون الجبر المطلق هو قدره في هذا الميدان، وإنما هو «الخليفة» الذي استخلفه الله لحمل أمانة الحرية والاختيار، حتى يصح تكليفه بتبعات حملها، وحتى يكون حسابه وجزاؤه على ما قدمت يداه عدلاً لائقًا بذات العادل، سبحانه وتعالى، فلا بد، لذلك، من أن يكون حرًا مختارًا، لكنها حرية واختيار الخليفة، المحكوم بالنظام الأعظم الذي خلقه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، والاختيار الوسط بين «مطلق الجبر» و«مطلق الاختيار» . . . وبهذا المعيار نستطيع أن نزن قدر الحرية الإنسانية، وبهذا المنظار يجب أن نرى آفاق الاختيار الإنساني في مختلف الميادين، فالفرد حر، الحرية التي لا تنفي ولا تنقض حرية المجموع . . والجماعة حرة، الحرية التي لا تحوّل الفرد إلى مسمار أصم في ترس الآلة الاجتماعية، وليس لفرد ولا لجماعة أن تهدر ـ بدعوى الحرية ـ ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف ولا ما آمنت به من أصول وثوابت الشرائع والمعتقدات، فتلك الثوابت، في الحياة الاجتماعية، هي أشبه ما تكون بالخلق الخارج عن نطاق القدرة الفردية، والذي يمثل بالنسبة لهذه القدرة الفردية الإطار الحاكم لحركتها والضامن ألا تتعدى إطار «الحرية المسئولة» فتدخل في نطاق «الفوضوية والعدمية والعبثية»؛ كذلك، لا يجوز للجماعة أن تحجر على اجتهادات وتجديدات المبدعين المجتهدين والمجددين، في الفروع والمتغيرات، التي تتعدد فيها الرؤى المرشحة، من الفرقاء المختلفين، سبلاً لتحقيق «الثوابت» و«الأصول» . .

إن مقام الحرية الإنسانية، في الإسلام، يسمو إلى الحد الذي رآها فيه قرينة «للحياة» فهي فريضة واجبة، وليست مجرد «حق» يجوز للإنسان أن يتنازل عنه دون تأثيم، فالحرية هي نقيض العبودية، ولما كان التحرير هو نقيض الاسترقاق كانت الحكمة والعلة في جعل الشريعة الإسلامية «تحرير الرقبة» ـ أي عتق الرقيق ـ جزاء عن «القتل الخطأ» للتكافؤ بين ما في «الرق والعبودية» من معنى «الموت»، وما في «العتق والحرية» من معنى «الحياة»! . . . فمن أخرج من الحياة نفسًا إنسانية، يقتلها خطأ، فعليه ـ جزاء ذلك ـ أن يدخل في الحياة نفسًا إنسانية بتحريرها من موت الاسترقاق! . . وبعبارة الإمام النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (٧١٠هـ - ١٣١٠م): «. . . فإنه ـ (أي القاتل) ـ لما أخرج نفسًا من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفسًا مثلها في جملة الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموات، إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكمًا . . ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام: ١٢٢)»[١].

هذا هو مقام الحرية الإنسانية في المنهج الإسلامي، لكنها، كما أشرنا، حرية الخليفة المحكومة ـ في الفعالية والنطاق ـ بالقدرة والاستطاعة التي ركبها الخالق الأعظم في هذا الإنسان، وبنطاق وحدود وآفاق عهد الإنابة والتوكيل والاستخلاف، فهو لن يستطيع تجاوز نطاق فعل القدرات المخلوقة له ـ كما لا تستطيع ذلك الأسباب المخلوقة في الطبيعة ـ ولا ينبغي لحريته أن تتجاوز بفعله نطاق عهد الاستخلاف . .

فالليبرالية الغربية ـ والتي هي ثمرة فلسفة تأليه الإنسان ـ في ميدان الحرية ـ قد رأت أن «الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر، حتى ولو كان البراءة من الوطن، والكفر بالله ورسله، والطعن على شرائع الأمة، وآدابها وعاداتها، والاستهزاء بالمبادئ التي تقوم عليها الحياة العائلية والاجتماعية . . .»[٢].

ونقضيتها «الشمولية الغربية»، قد جردت الإنسان، كفرد، من حريته لحساب حزب الطبقة وحكومة الحزب . . فتطرفتا كل التطرف في هذا الميدان . .

(١) انظر (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) جـ١ ص١٨٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ .

(٢) قاسم أمين (الأعمال الكاملة) ص١٤٩ دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة. دار الشروق سنة ١٩٨٩م .

لكن الإسلام، بالوسطية الجامعة، قد اتخذ السبيل العدل في قضية «الجبر» و«الاختيار»، فليس هناك «جبر مطلق»، وإلا لانعدمت الحكمة من التكليف ومبررات الحساب والجزاء، وتساوى المؤمن والكافر والمحسن والمسيء.. وليس هناك «اختيار مطلق»، وإلا لما كان الإنسان «خليفة»، ولكانت حريته هي حرية الفعال لما يريد، الذي لا تحد حريته آفاق الحلال والحرام، ومقاصد الشريعة، التي جعلها الخالق إطار عهد الاستخلاف لهذا الخليفة: الإنسان.

نعم.. إنك حر مختار، تلك حقيقة موضوعية وملموسة، فأنت تستطيع أن تحرك هذا الشيء الساكن عندما تريد، وأن تعيده إلى حالة السكون عندما تريد، وأنت تستطيع أن تقدّر أشياء بعينها، ثم تبرزها إلى حيز الفعل على النحو الذي قدرته لها، لكن حريتك هذه واختيارك ليست مطلقة، لا لأن القدرة والاستطاعة محدودة فقط، ولا لأنها - هي الأخرى - مخلوقة للخالق الأعظم، فحسب.. وإنما - أيضًا - لأن إرادتك الحرة هي الأخرى حرة في حدود، فالخيال الذي يحركها محدود بحدود قدراتك - المخلوقة - على التخيل، وهذه الإرادة عندما تختار فهي إنما تختار من بين بدائل ليست جميعًا من صنعك أنت، فاختيارك حر، نعم، ولكنه، أيضًا، محكوم بالبدائل القائمة، والتي تحدد نطاق وآفاق هذا الاختيار، بل إنك عندما تتخلق فيك هذه الإرادة الحرة، فهي إنما تتأثر وهي تتخلق بمكونات فيك ليست من خلقك ولا من ثمرات حريتك، وبعوامل وملابسات وظروف موضوعية تحيط بك، وليست من صنعك، ولكنك، وسط كل هذه العوامل، تختار وترجح وتقدّر وتدبر وتعدّل في اختياراتك، فأنت الإنسان المختار الحر بأدوات الحرية المخلوقة لك، ووسط ملابسات منها ما هو صنعك ومنها ما لا قبل لك بصنعه، أي أنك: الحر المختار في حدود الحرية الوسط بين «الجبر» و«الاختيار»... حرية «المستخلَف»، لا حرية «الأصيل».

وإذا كانت «حرية الإنسان» هي «القوة» التي يختار بها ويريد ويفعل، وإذا كانت العوامل المحيطة والملابسات المصاحبة هي «القدر الإلهي»، الخارج عن نطاق الفعل الإنساني، فإن العلاقة بين هذين العاملين هي التي تحدد نطاق حرية الإنسان، فالحرية، هنا، ليست نقيضًا لـ «القَدَر»، وإنما هو حاكم لإطارها ومداها، لأنها حرية الخليفة، المخلوقة والمحكومة بـ «قَدَر» الفعال لما يريد، جل وعلا.

وإن التأمل فى الآيات القرآنية التى تتحدث ـ باللفظ أو بالمعنى ـ عن «الإرادة الإلهية»، إنما يقودنا إلى التمييز بين لونين من الإرادة الإلهية:

أ ـ إرادة حتم وجبر وقسر.. هى تلك التى تعلقت بما لا يقدر عليه إلا الله، سبحانه، فأراده وخلقه وسواه وقال له كن فيكون: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل: ٤٠)، فليس فى متعلقات هذه الإرادة ما هو موضوع للالافة الإنسان ولا لاختيار هذا الخليفة: الإنسان..

ب ـ والإرادة الإلهية الثانية، التى تحدثت عنها آيات قرآنية كثيرة، هى تلك التى جعل الله معها التخيير والتفويض والتمكين لخليفته الإنسان، فهو قد أراد الإيمان والطاعة، لكنه خيَّر ومكَّن وفوَّض، كى يكون للتكليف وللحساب والجزاء معنى وحكمة، فلم يجعل إرادته هذه إرادة حتم وجبر وقسر، إن إرادته أن تأتى السماء والأرض طوعًا أو كرهًا، هى مثال لإرادة الحتم والجبر والقسر، بينما إرادته لنا ومنا الإيمان والطاعة ومجانبة الكفر والفسوق والعصيان، هى مثال للإرادة التى معها تخيير وتفويض وتمكين ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وفى هذا التخيير والتفويض والتمكين يتجلى ميدان الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان، فهى حرية حقيقية، وهو اختيار حقيقى، لكنهما مخلوقان ومرادان لفاطر السماوات والأرض ومن فيهما وما فيهما، كما أن الأسباب، فى الطبيعة وظواهرها، هى الأخرى مخلوقة لخالق الأسباب والمسببات، سبحانه وتعالى.

* * *

اكتمال الدين... وتجديده

«اكتمال الدين» . . . و«تجديده» . . وبتعبير آخر : «السلفية» . . و«التجديد» ، مصطلحان يرمزان ـ في عرف الباحثين ـ إلى نسقين متقابلين ، بل ومتناقضين ، في الرؤية والمنهج والتفكير ، والذين ينظرون إلى فكرنا الإسلامي بمناهج الفكر الغربي لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين «اكتمال الدين» وبين «تجديده» ، أو بين «السلفية» وبين «التجديد» ، ففي الفكر الغربي كانت «السلفية» ـ الأرثوذكسية ـ هي الوقوف عند الأصول ـ حتى لقد سميت هناك : «الأصولية» ـ على النحو الرافض لأي اجتهاد في الفكر أو تطوير له أو تجديد ، كما كان التجديد والاجتهاد ثورة تأتي على هذه «السلفية ـ الأصولية ـ الأرثوذكسية» من القواعد والأساس . .

لكن منهجنا الإسلامي ـ بوسطيته الجامعة ـ لم يعرف ولن يعرف ـ إذا نحن التزمنا إعماله ـ هذه الثنائية الانشطارية التي تقيم التقابل والتضاد بين «اكتمال الدين ـ والسلفية» وبين «الاجتهاد فيه والتجديد له» . .

إننا نتلو في آيات القرآن الكريم قول الله ، سبحانه وتعالى : ﴿ **اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ (المائدة : ٣) .

ونقرأ في السنة النبوية الشريفة ، قول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[١] ، فلا نشعر ـ بالمنهج الإسلامي ـ ووسطيته الجامعة ـ أن هناك تناقضًا بين اكتمال الدين بتمام الوحي وختام النبوة ، وبين التجديد الدائم أبدا لهذا الدين الذي اكتمل بختم الوحي وتمام القرآن الكريم . .

---

(١) رواه أبو داود .

ذلك أن الدين: عقيدة وشريعة.. والعقيدة فيه هي الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر.. والشريعة فيه كل ما ينتهجه المسلم ويسلكه ويقيمه كي يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها، ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان، وهي جميعها قد اكتملت بتمام الوحي الذي اكتمل به الدين، لكن الإنسان المسلم، بحكم خلافته عن الله، سبحانه وتعالى، في عمارة الأرض وسياسة المجتمع وتنمية العمران، لا بد له - وهو ينجز مهمة خلافته هذه - من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان، فالإسلام بني على خمس[1]، فهو إذن ليس فقط هذه الخمس، وإنما هي القواعد تعلوها أبنية الفروع، وهذه الأبنية - الفروع للأصول - والتي تتغير وتتجدد وتتطور تبعًا للمصلحة، ووفقًا لمقتضيات الزمان والمكان - إذا كانت متسقة مع مقاصد الأصول وغايات القواعد وحدود الأركان - فهي تجديد في نطاق وآفاق وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان.. فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور، شاهدة على دوام التجديد، وعلى العلاقة بين هذا التجديد وبين الثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان..

ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامي، كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامي على امتناع الاجتهاد في الأصول، ففيها وعليها قامت وحدة الأمة، منذ اكتمال الدين بختم الرسالة، وكان اتفاقها، كذلك، على أن الاجتهاد الإسلامي مجاله «الفروع».. فهو، عندئذ، يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والأحكام.. ويحل أحكامًا جديدة - أي فروعًا جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذي تغير والعرف الذي تطور والعادات التي تبدلت، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية، تدور معها وجودًا وعدمًا، بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل.. ففي الأصول وللقواعد، أيضًا، تجديد - بهذا المعنى - وهو الذي جعل

(١) في الحديث الشريف، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت».. رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي

حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يتحدث عن «تجديد الدين»، وليس فقط تجديد «فكر المتدينين بالدين»!..

فليس «التجديد» إذن نقيضًا لـ «اكتمال الدين وثباته» بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء «الأصول» صالحة دائمًا لكل زمان ومكان، أي أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة خالدة، ولولا مده الفروع الجديدة إلى الجديد من المحدثات.. وإقامة الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة وبين الجديد الذي يطرحه تطور الحياة.. ولولا تجديده الدائم الذي يجلو الوجه الحقيقي والجوهر النقي لأصول الدين وثوابته.. لولا دور التجديد هذا في حياة الإسلام ومسيرته لنسخت وطمست هذه الأصول، إما بتجاوز الحياة الممتدة لظل الفروع الأولى والقديمة ـ فيجرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام ـ.. أو بتشويه البدع ـ عندما تتراكم ـ لجوهر هذه الأصول..

إن الله، سبحانه وتعالى، لما تعهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته عن التحريف والتبديل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). يسر للمسلمين أسباب ذلك، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن، وكذلك الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة، التي عنى ختم الرسالات بها إرادة الله دوام بقائها وعطائها إلى أن يعرض البشر على بارئهم يوم الدين، فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين وعطائه هو إعمال سنة التجديد للتدين وللدين..

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية، وتجمع، بين «اكتمال الدين»، وبين «تجديده»، وربطت بين «السلفية» وبين «التجديد»، ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية بمنهجنا الإسلامي، فسنجد أن في «سلفيتنا» ـ وهي التي تعني: العودة إلى الأصول الجوهرية والنقية ـ سنجد أن فيها اجتهادًا يميز بين الجوهر ـ جوهر الوضع الإلهي للدين ـ وبين الإضافات والنواقص والبدع التي طرأت وعدت على جوهره وأصوله.. وسنجد أن في «اجتهادنا» ـ الذي هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد ـ سنجد أن في هذا الاجتهاد: سلفية، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد، لنرى الواقع الجديد في ضوئها، ونستخرج له منها الأحكام الجديدة، ففي السلفية: تجديد، وفي التجديد: سلفية، وكل المجددين ـ في مسيرتنا الحضارية ـ كانوا سلفيين!..

إن سلفيتنا ليست هي الأرثوذكسية المسيحية، التي وقفت وتقف عند تقديم الأصول ـ وقفة جمود وسكون ـ رافضة للجديد وللتجديد، وإنما سلفيتنا: التزام بالأصول وعودة للمنابع الجوهرية والنقية.. ورفض ونفض لركام الإضافات والنواقص والبدع عن الجوهر الإلهي للدين، حتى تنبت أصوله الفروع الجديدة التي يستظل بها الواقع الجديد.. واستضاءة وإضاءة للواقع المعاصر بهذا الجوهر الإلهي الثابت.. فهي، إذن عين التجديد، وليست مقابلاً له ولا نقيضاً.

* * *

النص.. والاجتهاد

لنبدأ، أولا، بتحديد معاني ومضامين المصطلحات.. مصطلحات: «النص»، و«الاجتهاد»... وإذا كان الاجتهاد ـ في الاصطلاح ـ هو: استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال، ليحصل للفقيه ظن بحكم شرعي[1]، فإن مصطلح «النص» قد كان تعريفه ومضمونه مثار خلاف واختلاف، بل موضع شبهات وأوهام، جعلت وتجعل من جلاء معناه وتحديده المدخل الطبيعي والشرط الضروري للحديث عن علاقة النص بالاجتهاد في منهج الإسلام.

إن النص، من حيث اللغة، إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب، فكل عبارة ـ مأثورة أو منشأة ـ هي نص.. هذا هو المعنى اللغوي العام.

ومن اللغويين ـ كابن الأعرابي ـ من خصصه، فقال ـ كما في (لسان العرب) لابن منظور ـ: «النص، هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنص: التوقيف والنص: التعيين على شيء ما...» أما الأزهري فإنه يقترب في تعريفه من «المعنى والمراد وثمرة الملفوظ والمكتوب» ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده: ثمرة عمل العقل واجتهاده في الملفوظ، وليس ذات الملفوظ. يقول الأزهري في هذا التعريف الذي يخصص معنى النص والمراد منه ـ كما في (لسان العرب) ـ: «**النص: أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها...**».

وهذا المعنى، الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصًا»، هو الذي انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة، أنه هو «**ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام...**»[2]. فالنص، هنا، ليس أي ملفوظ ولا أية عبارة وإنما

---

(١) الجرجاني (التعريفات). طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م. والتهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة بيروت ـ مصورة عن طبعة الهند سنة ١٨٩٢م.
(٢) انظر (لسان العرب) لابن منظور. طبعة دار المعارف. القاهرة.

هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة، أي الأحكام المستنبطة من المأثورات.

فإذا انتقلنا من إطار «اللغة» إلى الإطار «الاصطلاحي» لمعنى «النص»، وجدنا أغلب الأصوليين لا يطلقونه على مطلق العبارة والملفوظ، بل على ما بلغ منها في التحديد والظهور مبلغ الحكم القاطع المتعين الذي لا يقبل الاحتمالات.. فكأنهم خصوه بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات، وليس بمطلق العبارات.. فالجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦هـ، ١٣٤٠ـ١٤١٣م) يعرفه فيقول: «النص: ما ازداد وضوحًا على الظاهر لمعنى في المتكلم.. إنه: ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل..»[1].

أما التهانوي (١١٥٨هـ، ١٧٤٥م) فإنه يورد المعاني الخمسة التي جاءت لمصطلح «النص»، في عرف الأصوليين، وهي:

«المعنى الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرًا، أو نصا، أو مفسرا، حقيقة أو مجازًا، عامًا أو خاصًا.

والمعنى الثاني: ما ذكره الشافعي، فإنه سمى الظاهر نصًا، والنص في اللغة بمعنى الظهور.

والمعنى الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة، مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئًا آخر، فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا.

والمعنى الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا.

والمعنى الخامس: الكتاب والسنة، أي ما يقابل الإجماع والقياس...»[2].

هكذا تراوح معنى «النص» ما بين: مطلق لفظ الكتاب والسنة، وما لا يتطرق

---

(١) انظر (التعريفات).. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) انظر (كشاف اصطلاحات الفنون).

إليه احتمال مقبول يعضده دليل، من لفظهما، وما هو ظاهر من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما.. أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسنة الذى لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب ولا على بعد، فهو نص - أى ظاهر ومتعين - فى معناه، ولا يحتمل شيئًا آخر، كالحقائق الملموسة المتحققة، مثل عدد الخمسة، الذى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى هذا العدد..

فنحن هنا أمام معنى «للنص» يختص بما هو قطعى الثبوت، وقطعى الدلالة، فى الثوابت التى لا يصيبها التحول ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلا، لا من قريب ولا من بعيد.

تلك هى معانى مصطلح «النص» عند الأصوليين، من خواص مفكرى الإسلام.. أما «العوام»، الذين علا صوتهم فى حياتنا الفكرية، وخاصة منذ سيادة «التقليد» وتوقف «الاجتهاد»، وتراجع حضارتنا الإسلامية عن الخلق والإضافة والإبداع، فإنهم لم يكتفوا بإطلاق «النص» على كل ألفاظ ومأثورات وروايات الكتاب والسنة، وإنما أضافوا إلى «النص» - الذى حجروا فى وجوده أى اجتهاد - كل ما كتب الأقدمون فى مذاهب الإسلاميين، مجتهدين كان هؤلاء الأقدمون أم مقلدين!.. لقد خصوا الموتى بمهمة التفكير للأحياء، حتى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلفت شروط إعمالها، أو بعادات تغيرت، أو بأعراف تبدلت.. مما هو كثير فى الفروع المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية فى سياسة الدول وتنظيم المجتمعات وتنمية العمران.

وهكذا شاع ويشيع فى الفكر «الإسلامى» ادعاء التناقض بين «النص» وبين «الاجتهاد»... وذاعت مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق.. تعميم فى فهم معنى «النص».. وتعميم فى الغاية من «الاجتهاد» مع وجود النص.. حتى لقد أصبحنا وكأننا أمام تناقض كامل وحاد.. فوجود «النص» يمنع ويلغى وجود «الاجتهاد».. ووجود «الاجتهاد» لا يتأتى إلا إذا انعدمت «النصوص»!.

فما هو موقف «المنهج الإسلامى» فى هذا الأمر المشكل، والبالغ الأثر فى الحياة الفكرية لأمة الإسلام؟!

بادئ ذى بدء، فإن الاجتهاد ـ كما أشرنا ـ هو بذل المجتهد ـ الذى يستجمع شروط الاجتهاد ـ وسعه، واستفراغه جهده فى طلب المقصود، من جهة الاستدلال، ليحصل له ظن بحكم شرعى، وميدان هذا الاجتهاد هو فروع الشريعة، يستنبطها المجتهد من أصولها التى اكتملت فى النصوص المقدسة، مبادئ وقواعد وأركانًا ضمها القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة، المبينة والمفصلة لمجمل القرآن، والتى لها فيه معنى أو مبنى. . فالاجتهاد، إذن، ليس بعيدًا عن النص، وليست غيبة النص شرطًا فى وجوده، بل إنه لا مكان له إذا لم تكن هناك نصوص ـ هى المبادئ والأصول ـ يستخرج منها المجتهد، بالاجتهاد، الجزئيات والفروع. . . فالتناقض بينهما، واقتضاء وجود أحدهما نفى الآخر، ليس من بادى الرأى، كما يحسب الذين يرددون، بتعميم وإطلاق مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»!

بل إننا نقول إن العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» هى علاقة التلازم والمصاحبة، دائمًا وأبدا، وبتعميم وإطلاق! . . ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامى أمام النص الإسلامى، كتابًا وسنة، لا يعدو أن يكون واحدا من المواقف الآتية:

أ ـ أن يكون النص «ظنى الثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «ثبوت» هذا النص. .

ب ـ أن يكون النص «ظنى الدلالة». . وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «دلالة» هذا النص. .

ج ـ أن يكون النص «ظنى الدلالة والثبوت»، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فى «دلالته وثبوته» كليهما. .

د ـ أن يكون النص «قطعى الدلالة والثبوت»، وهذا هو الذى يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذى يرفع عن المنهج الإسلامى خطأ وخطر المقولة التى تزعم أن وجوده يعنى عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد.

ذلك أن وجود النص «قطعى الدلالة والثبوت» لا يغنى عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هى تحديد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعى الدلالة والثبوت . .

* فالاجتهاد فى فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أى نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.

* والاجتهاد فى المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره ، الواردة فى موضوعه ، والموافقة أو المخالفة لمعناه أمر لا خلاف فيه .

* والاجتهاد فى استنباط الجزئيات والفروع من النص ، قطعى الدلالة والثبوت ، يعنى التلازم الضرورى بين هذا النص وبين الاجتهاد .

لكن الأمر الذى أثار ويثير اللبس فى هذا المقام إنما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التى تعلقت بالثوابت الدينية ، وتلك التى تعلقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية ، ففى النصوص التى تعلقت بالثوابت الدينية - من عقيدة وشريعة ، فى علوم عالم الغيب . . وشعائر العبادات ، والأمور التعبدية التى استأثر الله ، سبحانه وتعالى ، بعلم حكمتها ، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية - كمقاصد الشريعة وقواعدها وحدودها - فى مثل هذه النصوص يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتحرير الأحكام . . فالاجتهاد قائم ، حتى مع هذه النصوص ، قطعية الدلالة والثبوت ، والمتعلقة بالثوابت ، لكنه لا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود ، إن الأحكام المستخرجة ، بالاجتهاد ، من الدلالات القطعية لهذه النصوص القطعية الثبوت ، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها ، بدعوى جواز الاجتهاد فيها أو معها ، لأن الاجتهاد فى هذه النصوص ومعها - مع قيامه ووجوده ولزومه - لا يجوز أن يتعدى حدوده : حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير ، ومحظور عليه التغيير أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال ، وليس هذا « حجر إسلامى » على العقل المسلم المجتهد ، وإنما لأن هذه النصوص - بعد حجيتها قطعية الدلالة والثبوت - إما أنها تعلقت « بثوابت » دينية أو دنيوية - فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها ، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد فى الدين إلى « نسخ الدين » ! ، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية ، التى لا يستقل العقل الإنسانى بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها ، فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص ، وإلا دخلنا فى إطار « العبث » الذى لا يجوز أن يسمى « اجتهادا » بحال من الأحوال .

أما النصوص ، قطعية الدلالة والثبوت ، والتى تعلقت بأمور هى من الفروع

الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلة غائية، فتلك هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نعالجه الآن.. وفي اعتقادي أن هذا اللبس قائم في نطاق «عوام الفكر الإسلامي» وحدهم، لأنه ـ كما سنرى ـ ليس له منطق أو حجة أو أساس.

* فالنصوص الدينية التي جاءت بها الرسالة لتحقيق مصالح العباد، في فروع المتغيرات الدنيوية، ليست ـ كما تشهد بذلك بداهة الفطرة ـ ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعللها وغاياتها ومقاصدها، وهي تحقيق مصالح العباد.. فهي ـ أي أحكامها المستنبطة منها ـ تدور مع هذه العلة الغائية ـ المصلحة ـ وجودا وعدما، ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت أو بعادة تبدلت أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة وتبدل العادة وتطور العرف.. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكما جديدا، يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع، بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها.

* ثم ـ وهذا هام جدا في هذه القضية ـ إن الاجتهاد مع وجود هذا النص، قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية.. ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائما ومؤبدا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفا دائما أبديا.. لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه.. فإذا توفرت الشروط، فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكما جديدا، دون أن يلغي النص ويعدمه، ودون أن يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاء دائما، فإذا عادت فتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم، بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد، لافتقاره ـ في هذه الحالة ـ إلى شروط الإعمال!.. فحقيقة الاجتهاد وجوهره ـ في هذه القضية ـ هو الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها،

وليس ـ والحالة هذه ـ بديلا للنصوص يرفعها أو يلغيها . . بل ولا تجاوزا دائما لأحكامها، فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقا بعلة غائية تبدلت أو بعادة تغيرت أو بعرف تطور ـ أى إذا لم يعد محققا للمقصد منه ـ وهو المصلحة ـ فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهاداً يثمر حكما جديدا، يحقق «المقصد ـ المصلحة» . . فإذا عادت العلة الأولى، أو العادة القديمة، فكانت المصلحة متحققة بالحكم القديم، عاد الاجتهاد إليه من جديد، كل ذلك، والنص قائم، نتلوه، ونتعبد بتلاوته، لأن عمله وإعماله قائم أبدا . . غاية الأمر أن قيام عمله إنما يكون ـ إذا استعرنا تعبير الفلاسفة ـ «بالفعل» أحيانا، و«بالقوة» أحيانا أخرى . . ففعله ـ الحكمى ـ «يبرز» إذا تحققت المصلحة بحكمه، و«يكمن» إذا تخلفت شروط إعماله على النحو الذى يحقق هذه المصلحة، فإذا عادت هذه الشروط «برز» فعله ـ الحكمى ـ من جديد . . فالنص قائم أبدا، والحكم متراوح بين «التنفيذ» و«وقف التنفيذ»، دون تجاوز دائم أو إلغاء! .

تلك هي العلاقة بين «النص» وبين «الاجتهاد» فى تصور المنهج الإسلامى . . علاقة التلازم والتلاحم، حتى لقد نسجت خيوطهما فى نسيج واحد، على النحو الذى رأيناه، والذى ينفى شبهة التقابل والتعارض والتناقض التى شاعت وتشيع مقولتها ـ «لا اجتهاد مع النص» ـ على ألسنة، وفى كتابات «عوام المثقفين» المسلمين! .

* * *

وإذا نحن شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام فى هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفى الوقوف عند ما هو «قطعى الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفى فى هذا المقام :

* لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» سهما حدده النص القرآنى، باعتبار أن حكمه : فريضة فرضها الله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة : ٦٠) .

لكن عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، اجتهد مع وجود هذا النص القرآنى، القطعى الدلالة والثبوت، والذى قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبى، صلى الله عليه وسلم، والصحابة طوال عهدى النبى والصديق، باعتبار هذا الحكم المنصوص عليه فى القرآن: فريضة فرضها الله، اجتهد عمر بن الخطاب فى هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآنى القطعى الدلالة والثبوت فيه.. عندما تخلفت شروط إعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين، الذى يدعوهم إلى تألف قلوب المشركين والمنافقين قائما، فبعد أن كان الحكم دائرا فى وجوده مع العلة الغائية الموجودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية.. لكن.. هل يعنى هذا الاجتهاد العمرى إلغاء النص؟.. لم يحدث هذا، ولم يقل به إنسان.. فلقد ظل النص آية قرآنية تتلى ويتعبد المسلمون بتلاوتها، حتى بعد وقف إعمال الحكم المأخوذ منها، كما ظلت كل الآيات القرآنية المنسوخة الأحكام المستمدة منها جزءا خالدا فى القرآن الكريم - ولم يزعم «نسخ التلاوة» فى القرآن إلا ضحايا تشكيك الباطنية والإسرائيليات فى كتاب الله.. وهل يعنى هذا الاجتهاد العمرى وقف إعمال هذا الحكم دائما وأبدا؟.. كلا.. فلو وجد الحاكم المسلم، فى أى زمان وفى أى مكان، أن مصلحة الأمة تقتضى تألف قلوب الأعداء بسهم من الصدقات، فسيكون اجتهادا جديدا يعيد حكم هذا النص إلى الإعمال، ويخرجه من «العمل بالقوة» - الكمون - إلى «العمل بالفعل - البروز - أى يخرجه من «حكم موقوف التنفيذ» إلى «حكم: واجب النفاذ»!.

إن هذه النصوص التى تتعلق أحكامها «بالتنظيم الإسلامى» لحركة «الواقع الإسلامى» - فى فروع المتغيرات الدنيوية - ستظل دائما وأبدا تدور مع علتها وحكمتها - وهى مصلحة العباد - وجودا وعدما، تلك هى رسالتها العملية، وهذه هى معانى وحدود الاجتهاد فيها ومعها..

* وموقف عمر بن الخطاب من إعمال حكم حد السرقة فى عام الرمادة، مثل هو الآخر فى هذا المقام.. فعندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة - بسبب المجاعة - أوقف عمر إقامة هذا الحد، المنصوص عليه فى الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ﴿**والسَّارقُ والسَّارقةُ فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً مّن الله والله عزيزٌ حكيمٌ**﴾ (المائدة: ٣٨)، لقد رأى عمر أن تخلف

«الشروط الاجتماعية» لإعمال حكم هذا النص يَجُبُ توفر «الشروط الفردية» لإعماله.. ولم يقل أحد: إن هذا الاجتهاد قد عنى تجاوز النص، ولا أنه قد تجاوز الحد المأخوذ منه تجاوزا مطلقا ودائما.. فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة، وتوافرت «الشروط الاجتماعية» لإقامة حد السرقة، عادت الدولة الإسلامية إلى إقامته من جديد.

* و«الصوافى» ـ الأرض التى استصفتها الدولة الإسلامية لبيت مال المسلمين ـ والتى كانت مملوكة لأعداء الفتح الإسلامى فى البلاد التى فتحت عنوة، ثم قتلوا أو فروا أو ظلوا على مناوأتهم للدولة بالحرب.. أو كانت مملوكة لجهاز الدولة المعادية فأزالتها الفتوحات ـ هذه الأرض ـ الصوافى ـ كانت «واقعا جديدا» اجتهد المسلمون، على عهد عمر، فاستصفوها، لبيت المال ملكيتها ومنفعتها للأمة.. وظل هذا حكما مجمعا عليه طوال عهد عمر، فلما كان عهد عثمان بن عفان، رضى الله عنه، اجتهد فى «إقطاع» مساحات من هذه الصوافى لنفر من المسلمين، واستمر ذلك حكما معمولا به طوال عهده.. فلما حكم على بن أبى طالب، رضى الله عنه، اجتهد فعاد إلى إعمال الحكم الذى كان قائما على عهد عمر، وتجاوز الحكم الذى أعمله عثمان.. كل ذلك، وفى كل الحالات، دورانا مع علة الحكم ـ «المقاصد ـ المصالح» ـ كما رآها كل واحد ـ دورانا مع هذه العلة الغائية وجودا وعدما.

* والقصة الشهيرة للاجتهاد العمرى مع الأرض المفتوحة، بمصر والشام وسواد العراق.. هى الأخرى شاهد حى على هذا المعنى الذى نقدمه ونؤكده للعلاقة بين «النص» و«الاجتهاد»..

لقد كانت السنة النبوية، كما تمثلت فى «عمل الرسول» صلى الله عليه وسلم، المتمثل فى توزيع غنائم خيبر، بعد فتحها (سنة ٧هـ)، تقضى بتوزيع أربعة أخماس الأرض المفتوحة على مقاتلة جيش الفتح، وانعقد الإجماع على هذه السنة، فلم يخالفها أو يجتهد معها أحد، على عهد النبى وخلال عهد الصديق.. فلما فتح الله على المسلمين فارس والشام ومصر، على عهد عمر بن الخطاب، وفيها من الأرض، الأودية الكبرى للأنهار العظمى: النيل، وبردى، ودجلة والفرات،

طلب مقاتلة جيوش الفتوح من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إعمال السنة، التى تأسس عليها إجماع المسلمين، وتوزيع أربعة أخماس سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين.. وهنا رأى عمر أن المصلحة - علة الحكم - التى اقتضت التوزيع عند فتح خيبر، قد تبدلت أمام وضع هذا الفتح الجديد، وأن المقام يتطلب اجتهادا جديدا لاستنباط حكم يحقق هذه المصلحة التى استجدت.. فرفض الالتزام بحرفية «سنة توزيع أرض خيبر» - لأنها سنة موضوعها فروع المتغيرات الدنيوية، لا الثوابت الدينية أو ثوابت المعاملات، ولأن للعقل فى تحديد علة حكمها مدخلا، فليست من الأمور الغيبية أو التعبدية - وطلب عمر من أهل الرأى فى الدولة الإسلامية الاجتهاد، مع وجود هذه «السنة العملية»، التى سبق وانعقد عليها الإجماع فى عهدى النبى والصديق.

وشهد المجتمع الإسلامى، يومئذ، حوارا واسع النطاق عميق الأبعاد - بل لا نبالغ إذا قلنا إنه شهد تدافعا فكريا خصبا يزهو به المنهج الإسلامى وتتيه به التجربة الإسلامية فى سياسة الدولة والمجتمع - وبخاصة إذا أدخلنا فى الاعتبار عامل التاريخ، فى قدمه، وطبيعة المجتمع، فى حداثة عهد الناس بالإسلام..

كانت أغلبية المسلمين، يومئذ، مقاتلين فى جيش الفتح، وكان توزيعه أربعة أخماس هذه الأرض هو مطلب أغلبيتهم.. وبعبارة أبى يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ، ٧٣١ - ٧٩٨م): «.. فرأى عامتهم أن يقسمه..».. وكان فى الداعين إلى القسمة نفر من كبار الصحابة، مثل بلال بن رباح، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير ابن العوام.. وكان منطقهم هو منطق من يدعو إلى إعمال حكم السنة النبوية، وبعبارة الزبير بن العوام عند فتح مصر - فلقد طلب من قائد الفتح عمرو بن العاص قسم أرضها كما قسمت أرض خيبر، قائلا: «يا عمرو بن العاص، اقسمها، كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، خيبر..».. بل لقد اشتد نفر من كبار الصحابة على عمر بن الخطاب وألحوا فى هذا الموضوع.. وبعبارة أبى يوسف: فلقد كان أشد الناس عليه فى ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح.. حتى لقد كان عمر يستجير بالناس من شدة بلال فى هذا التدافع الفكرى المحتدم!..

وببصيرة صاحب الاجتهاد، الذى كثيرا ما نزل الوحى مؤيدا له، على عهد

النبى، صلى الله عليه وسلم. . ويعبقرية رجل الدولة، والخليفة الذى تجسد فيه عدل الإسلام، وقف عمر ـ مع نفر من الصحابة: عثمان وطلحة وعبد الله بن عمر ـ يطلب الاجتهاد الجديد لحكم جديد، دون تحرج من وجود «سنة عملية» تأسس عليها إجماع فى أمر سابق ومماثل. . وتقدم إلى مخالفيه، وإلى هيئة التحكيم التى ارتضاها فرقاء الخلاف فى هذا الأمر. . تقدم إليهم فعرض الوقائع الجديدة التى دعته إلى طلب الاجتهاد فى هذا الأمر من جديد. . قال لمخالفيه عن طلبهم قسم الأرض المفتوحة: «ما هذا برأى. . ولست أرى ذلك. . إنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى، ووالله لا يفتح بعدُ بلد فيكون فيه كبير نيْل ـ (أى كبير نفع) ـ، بل عسى أن يكون كلاً ـ (عبئًا) ـ على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد ـ (المدينة) ـ وبغيره من أرض الشام والعراق؟. . . لقد غنمنا الله أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله. . وقد رأيت أن أحبس ـ (أوقف) ـ الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفى رقابهم الجزية يؤدونها فيئًا للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتى من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور، لا بد لها من رجال يلزمونها. . أرأيتم هذه المدن العظام، كالشام والجزيرة، والكوفة والبصرة ومصر)، لا بد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج؟!. . إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شىء لهم؟!!. . كيف أقسمه لكم، وأدع من يأتى بغير قسم؟!. . ».

قدم عمر «حيثيات» الواقع الجديد، التى تمثلت فى: كون هذه الأرض هى أعظم مصادر الثروة فى الدولة الإسلامية. . وقيام الدولة، فى عهده، على نحو غير مسبوق فى عهدى النبى والصديق. . الأمر الذى يستدعى تدبير الموارد الكبيرة الدائمة كى ينفق منها على المصارف الكثيرة الدائمة، من جهاز الدولة، وجيش منظم فى الديوان، وثغور كثيرة لا بد وأن تشحن بالحاميات المرابطة فيها. . وأيضًا. . فالجيش الفاتح لا يضم كل الأمة، فكيف يستأثر مقاتلوه بأربعة أخماس أعظم مصادر الثروة فى الأمة؟!. . ثم. . ماذا يبقى للأرامل واليتامى، الذين لا أحد لهم فى هذا الجيش؟!. . وأخيرًا، فهذه الثروة هى للأمة المسلمة، بأجيالها

المتعاقبة ـ بحكم استخلاف الله الإنسان في الأموال ـ وليست لهذا الجيل القائم، فضلاً عن أن تكون للجيش الفاتح من أبناء هذا الجيل!..

قدم عمر هذه «الحيثيات»، في مواجهة «حيثيات» مخالفيه، الذين كانوا يقولون له ـ منكرين ومستنكرين ـ : «أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا؟! ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟!..».

ثم انتقل عمر بهذا الحوار إلى المستوى المنظم، فاحتكم الجميع إلى «هيئة تحكيم»..».. فأرسل عمر إلى عشرة من الأنصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج، من كبرائهم وأشرافهم ـ (وذلك بعد «أن استشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا»..) ـ فاجتمعوا... وقال لهم: «إني لم أزعجكم إلا لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق.. خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق..»..

هنا نجد أنفسنا أمام منهج الإسلام في الاجتهاد.. فعمر أمير المؤمنين ـ هو من أعلام المجتهدين ـ لكنه ـ كحاكم ـ ومع اجتهاده ـ هو واحد من المجتهدين ـ وإن يكن رأس سلطة التنفيذ.. فهو يطلب من «هيئة التحكيم» أن تنظر في «حيثيات» وحجج وبينات فريقي النزاع الفكري، دون اتباع لرأي الخليفة؛ فكتاب الله، الناطق بالحق، هو الأولى بالاتباع!...

ولقد نظرت «هيئة التحكيم» في الأمر، فصوبت اجتهاد عمر ومن معه ـ في وجود «السنة العملية» المتمثلة في قسم أرض خيبر ـ وقالوا له: «الرأي رأيك، فنعم ما قلت ورأيت..» وعند ذلك كتب عمر إلى قادة جيوش الفتح بهذا الاجتهاد الجديد.. كتب إلى سعد بن أبي وقاص ـ في المشرق ـ:

«أما بعد. فقد بلغني كتابك، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم. فإذا أتاك كتابي هذا فانظر: ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين. واترك الأرضين والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء..».

وكتب إلى عمرو بن العاص ـ في مصر، بخصوص قسم أرضها: «. . أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة ـ (أي الجنين في بطن أمه ـ كناية عن الأجيال القادمة!). . .» ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ، ٧٧٤ ـ ٨٣٨م) على هذا النص، فيقول: «أراه أراد أن تكون فيئًا موقوفًا للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن عن قرن ـ (أي جيل عن جيل!). . .»[1].

ومرة أخرى، ننبه على أن ميدان هذا الاجتهاد إنما كان: «شروط عمل حكم النص»، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد. . . ولو عرض للمسلمين في عهد عمر أو بعد عهد عمر، اليوم أو في المستقبل، واقع ووقائع تتحقق فيها المصلحة «بسنة قسم أرض خيبر»، لكان الواجب هو إعمال حكمها، وقسم الأرض بين المقاتلين. . فتلك أحكام معللة، ومتعلقة بالمتغيرات الدنيوية، تدور مع عللها وجودًا وعدمًا. . . والعروة وثقى بين نصوصها وبين الاجتهاد.[2].

* وزواج المسلم من الكتابية: رخصة مباحة أحلها الله، سبحانه وتعالى، ونزل بذلك القرآن الكريم: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (المائدة: ٥).

لكن واقعًا جديدًا أعقب اتساع نطاق الفتوحات على عهد عمر بن الخطاب، كثرت فيه أعداد الكتابيات في إطار الدولة ورجحت فيه كفة ميزاتهم ـ كزوجات ـ على بدويات شبه الجزيرة اللاتي تغلب الخشونة على الكثيرات منهن، ولاحت فيه مخاطرهن على الجماعة العربية المسلمة، التي تمثل، القوة الضاربة للدولة والكتيبة

---

(١) أبو يوسف (كتاب الخراج) ص٢٣ ـ ٢٧، ٣٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ. وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب الأموال) ص١٣٦ طبعة دار الشروق ـ القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢) من الناس من يرى أن قسم النبي، صلى الله عليه وسلم، أرض خيبر إنما هو على سبيل الجواز، لا الوجوب، بدليل أنه قد فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين، وهذا الرأي يتجاهل الفارق بين مكة وخيبر، فمكة لم تقسم لأنها حرم الله، لا تملك، حتى تقسم بين الفاتحين، بل إن إيجار مساكنها حرام، لعدم جواز ملكيتها كحرم للأمة جمعاء.

الحامية لدعوة الإسلام . . وهنا اجتهد عمر ، فنصح وحبذ ـ دون أن يحرّم ـ ألا يتزوج المسلم بالكتابية ، وذلك «مخافة أن يدع المسلمون المسلمات إلى الكتابيات . . ومخافة نفوذهن على الولاة وأصحاب السلطان في الدولة ، ومخافة تأثيرهن على عقائد الأبناء . . . » .

نعم ، لقد صنع عمر ذلك . . فيروى الطبرى عن سعيد بن جبير قوله : «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة ، بعد أن ولاه المدائن ، وكثرت المسلمات : إنه قد بلغنى أنك تزوجت امرأة من أهل «المدائن» ، من أهل الكتاب ، فطلقها ! . . فكتب إليه «حذيفة» : لا أفعل حتى تخبرنى : أحلال؟ أم حرام؟ وما أردت بذلك؟ . . فكتب إليه عمر : لا ، بل حلال ، ولكن فى نساء الأعاجم خلابة ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم ! . . فقال حذيفة : الآن . . فطلقها . . . »[1] .

لقد اجتهد عمر فقال بـ «كراهة» ما رخصه القرآن وتحدث عنه فى سياق الطيبات المباحة ، وذلك لعلة جدت ومصلحة بدت ، ومخاطر لم تكن قائمة عندما نزل النص القرآنى . . . وكما سبقت إشارتنا ، فإن هذا الاجتهاد لا يتجاوز النص ، ولا يلغى حكمه على نحو دائم ، وإنما هو قائم يتلى ، وحكمه «موجود بالقوة» ، يعود إلى الإعمال مرة أخرى إذا عادت علته ، وبدت المصلحة المبتغاة منه ، بزوال المضار التى طرأت ، والتى لأجلها كان الاجتهاد الجديد لعمر بن الخطاب[2] .

* وكانت السنة النبوية فى «الطلاق بلفظ الثلاث» تمضيه طلقة واحدة . . . وقام على هذه السنة النبوية «إجماع الصحابة» فى عهد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفى عهد أبى بكر وسنتين من حكم عمر . . . فلما رأى إفراط الناس فى «الطلاق بلفظ الثلاث» أراد أن يصدهم عن ذلك بالتشديد عليهم فيه ، فكان اجتهاده الذى جعله يمضى «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلقات ، وعلل اجتهاده هذا بقوله : «إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . . فأمضاه عليهم . . . »[3] .

---

(١) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص١٢٧ ، ١٢٨ . جمع وتحقيق محمد عبد العزيز الهلاوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م . و(تاريخ الطبرى) ج٣ص٥٧٨ ـ حوادث سنة ١٤ هـ .

(٢) وحتى لو وافقنا البعض على أن فعل عمر هنا ليس «كراهة المباح» ، وإنما هو «تقييد المباح» ـ وهو حقه كحاكم ـ . . فإن هذا التقييد للمباح هو ، أيضا ، اجتهاد جديد فى توافر شروط إعمال الحكم ـ المستخرج من النص ـ والذى يرخص ويبيح الزواج بالكتابيات .

(٣) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص١٤٢ ، ١٤٣ .

والأمر الذى يؤكد أن اجتهاد عمر فى هذا المقام - وما ماثله من كل اجتهاد مع النص - لا يلغى النص فيعدمه، ولا يلغى حكمه على نحو دائم .. وإنما هو إدارة للحكم مع العلة الغائية وجوداً وعدماً، على النحو الذى يبقى النص قائماً يتعبد به المسلم، ويدخل بحكمه دائرة «الكمون» . فإذا عادت علته والمصلحة منه إلى الوجود عاد الحكم إلى «البروز» والإعمال . . . الأمر الذى يؤكد هذا المعنى - الذى نلح على تأكيده - أن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨م) عندما رأى أن اجتهاد عمر بإمضاء «الطلاق بلفظ الثلاث» ثلاث طلقات، قد أصبح عاملاً من عوامل شيوع التمزق فى الأسرة المسلمة، وكثرة التفريق بين الزوج وزوجته .. وأن ما رآه عمر مصلحة قد أصبح مصدر الضرر، اجتهد - ابن تيمية - فى اجتهاد عمر، الذى انعقد عليه عمل جمهور المسلمين لعدة قرون، فأفتى بالعودة إلى ما كان عليه العمل فى عهدى النبى، صلى الله عليه وسلم، وأبى بكر والسنتين الأوليين من حكم عمر بن الخطاب . . . فكان اجتهاده، هو الآخر، إدارة للحكم مع علته وجوداً وعدماً . . . وليس - فى الحق - تخطئة لاجتهاد عمر، كما قد يظن .

* وكان «عدد الضرب» فى «حد شرب الخمر» - الذى نص عليه القرآن - قد بينته السنة النبوية، فحددته بالعدد أربعين . . . وفى الحديث الشريف «عن أنس بن مالك، عن النبى، صلى الله عليه وسلم، أنه أتى برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو الأربعين،[1] وفعله أبو بكر .. » .

فنحن، هنا، أمام «سنة عملية»، تمثلت فى فعل الرسول، صلى الله عليه وسلم، قام عليها إجماع على عهدى النبى والصديق . . . فلما جاء عمر وجد أن المصلحة تقتضى تشديد العقوبة بزيادة «عدد الضرب» فى حد الشرب، فدعا أهل الاجتهاد إلى الشورى فى هذا الأمر - مع وجود السنة والإجماع السابقين فيه - يروى ذلك أنس بن مالك، إكمالاً للحديث الذى أوردنا بعضه، فيقول : « . . . فلما كان عمر، استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف : كأخف الحدود، ثمانين، فأمر به عمر . . »[2] .

أما الإمام مالك، فإنه يروى فى (الموطأ) ذات المعنى بلفظ آخر ووقائع أخرى،

---

(١) وكلمة «نحو» لا تنفى التحديد. فالنحو : المثل، والمقدار .

(٢) رواه الترمذى .

يقول: «عن ثور بن زيد الديلي أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل؟ فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى.. فجلد عمر في الخمر ثمانين..»..

إنه اجتهاد جديد، دعت إليه مصلحة استجدت.. ومن الممكن أن تدعو مصلحة مستجدة إلى العودة إلى الحكم السابق، أو إلى حكم متميز عن كلا الحكمين، فالمعيار هو العلة والحكمة التي يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا.. وإن شئنا الدقة فهو يدور معه «بروزًا - وإعمالاً» أو «كمونًا - وإيقافًا» أي «تنفيذًا» أو «وقف تنفيذ»!..

* وكانت الجزية حكمًا شرعيًا، ثبت بالكتاب والسنة والإجماع على الكتابيين الذين يطيقون حمل السلاح، إذا رأت الدولة ألا تشركهم في الجندية، حفاظًا على الأمن والمصلحة، أو رغبوا هم في ذلك.. ولقد كان التطبيق الأوسع لحكمها من خصوصيات عهد عمر بن الخطاب، لكثرة الكتابيين بعد الفتوحات الكبرى.. ويومئذ اجتهد عمر في تحديد مقدارها، فتراوح - وفق القدرة المالية - ما بين ثمانية وأربعين، أو أربعة وعشرين، أو اثني عشر درهمًا على كل كتابي مستجمع لشروطها..

فلما أراد عمر أخذ الجزية من نصارى بني تغلب، قيل له: إنهم عرب، وقد أعلنوا نفورهم - كعرب - من دفع الجزية، وألمحوا إلى أن فرضها عليهم سيغير من ولائهم الذي محضوه للدولة العربية - رغم الاختلاف في الدين -... وهنا اجتهد عمر، كي يحقق المصلحة السياسية، ويحول بين فريق من الرعية وبين أن يكون ولاؤه للعدو الخارجي.. اجتهد فأسقط اسم الجزية ومقدارها عن نصارى بني تغلب وفرض عليهم ضريبة بدلاً منها!..

وبقيت نصوص الجزية، وبقي حكمها، عاملاً حيث يحقق علته وحكمته والمصلحة منه... وموقوفًا إذا كان الضرر المحقق - لا المصلحة - هو نتيجة إعماله!..

* وكانت السنة النبوية - القولية والعملية - قد عدلت عن «التسعير» السلع، حتى عندما غلت أسعارها، واشتكى من غلائها الناس إلى الرسول، صلى الله عليه وسلم، فعن أنس بن مالك قال: «غلا السعر على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله لو سَعَّرْتَ لنا؟ فقال: إن الله هو الخالق القابض الباسط

الرازق المسعِّر، وإنى لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال»[1].

هنا شأن من شئون الدنيا ومتغيراتها، اجتهد فيه الرسول، صلى الله عليه وسلم، فامتنع عن التسعير، فلما كان الحال على عهد عمر بن الخطاب، اجتهد هو الآخر، فبدت له في التسعير مصلحة لم تبد لرسول الله، صلى الله عليه وسلم. «فَسَعَّر . . . وقال لحاطب بن أبي بلتعة ـ وهو يبيع الزبيب ـ : كيف تبيع يا حاطب؟ . .

فقال: مُدَّين بدرهم.

فقال عمر: . . تبتاعون بأبوابنا وأفنيتنا وأسواقنا، تقطعون في رقابنا، ثم تبيعون كيف شئتم؟! بع صاعاً بدرهم، وإلا فلا تبع في سوقنا . . »[2].

لقد اجتهد عمر، مع وجود السنة، القولية والعملية، فلم يقف عند حكمها، إما لملابسات كانت لهذا الحكم، علمها هو، ولم يفصح عنها لفظ الحديث، أو للمصلحة التي استجدت ولم تكن على النحو الذى هي عليه في عهده عندما امتنع الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن التسعير . .

* وكان أبو بكر، رضى الله عنه، يسوى بين الناس في العطاء، اجتهاداً منه أن هذه التسوية هي المحققة للعدل في ظل قلة موارد بيت المال يومئذ . . فلما ولى عمر ابن الخطاب، وكثرت الأموال بعد الفتوحات الكبرى . . اجتهد عمر في أمر توزيع العطاء، واستقر الأمر على التمييز بين الناس في العطاء . . . وعلى تقديم السابقين إلى الإسلام ـ بدءاً بآل البيت ـ في سلم العطاء . . فلما قيل له: إن في هذا خلاف مع ما أجمع عليه المسلمون زمن أبي بكر، قال: «إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً، ولي فيه رأي آخر . . . وإنى لا أجعل من قاتل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كمن قاتل معه! . . .».

(١) رواه الترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) ص ٢٤٥ . (والمد والصاع من مكاييل ذلك العصر).

فلما مضت السنوات، ووجد أن التمييز بين الناس فى العطاء قد أحدث تفاوتًا فى الثروة لم يكن فى الحسبان، وخشى مغبته الاجتماعية، عزم على العودة إلى اجتهاد أبى بكر، فى التسوية، وقال: «. . . ـ لما رأى المال قد كثر ـ : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل . . . وبقيت إلى الحول . . لألحقن آخر الناس بأولهم، ولأجعلنهم رجلاً واحداً . . . حتى يكونوا فى العطاء سواء . . . » ـ ولقد حال الموت بينه وبين تحقيق عزمه هذا على العودة للاجتهاد القديم فى التسوية، وظل هذا الأمر موقوفًا حتى نفذه على بن أبى طالب ـ فى خلافته ـ عندما سوى بين الناس فى العطاء[1].

لقد تراوحت الاجتهادات ما بين: التسوية . . . فالتمييز . . فالتسوية، تبعًا للمصلحة التى دار معها الحكم والعلة التى توخاها المجتهدون الراشدون، رضى الله عنهم أجمعين.

وفى ضوء هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى، عن العلاقة ـ علاقة المزاملة ـ بين «النص» وبين «الاجتهاد»، ميز المُحَدِّثون والأصوليون فى نصوص السنة النبوية بين: سنة العادة ـ وهى التى لا إلزام فيها ـ وسنة العبادة، التى لا تغيير لحكمها ـ بالاجتهاد ـ إذا تعلقت بالغيبيات التى لا يستقل العقل بإدراكها، أو بالعبادات ومن ثم لا يجوز الاجتهاد فى تغيير حكمها . . . وكذلك إذا هى تعلقت بالثوابت الدنيوية، لانتفاء دوران وتغير عللها . . ميزوا بينها وبين السنة التى تتعلق بالفروع من المتغيرات الدنيوية، والتى هى «اجتهاد نبوى» . . فهذه تدور أحكامها مع عللها وجودًا وعدمًا ـ على النحو وبالمعنى الذى تحدثنا عنه ـ فيجوز معها وفيها الاجتهاد الجديد، تبعًا لما يستجد من مصالح، لا بد وأن تتغيا تحقيقها الأحكام . . والناظر فى كتاب الإمام القرافى، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ، ١٢٨٥م) (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . . الناظر فى هذا الكتاب يرى تقسيمه السنة النبوية إلى:

أ ـ سنة تشريعية ـ (أى من الشرع) ـ . . تتعلق بالغيب وما لا يستقل العقل بإدراك علته . . وبالثوابت الدنيوية . . وهذه أحكامها دائمة، لا يجوز معها اجتهاد

(١) ابن سعد (كتاب الطبقات الكبرى) ج٣، ق١، ص٢١٣. وأبو يوسف (كتاب الخراج) ص٤٣، ٤٦ وابن أبى الحديد (شرح نهج البلاغة) ج٧ ص٣٧ تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة١٩٥٩م.

التغيير . . وهى شاملة لكل تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، أى بحكم كونه رسولاً ، يبلغ رسالة ربه . . وللفتاوى النبوية ، التى هى بيان للرسالة وللوحى ، أى أنها شاملة للوضع الإلهى فى السنة الخارج عن إطار اجتهاد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فى فروع المتغيرات الدنيوية .

ب ـ وسنة غير تشريعية : تتعلق باجتهادات الرسول فى فروع المتغيرات الدنيوية ، سواء فى السياسة أو الحرب أو المال ، وكل ما يتعلق «بإمامته» للدولة الإسلامية . . أو بقضائه فى المنازعات ، الذى هو اجتهاد مؤسس على حجج أطراف النزاع ، وليس وحيًا معصومًا . . وفيها ومعها يجوز الاجتهاد الذى يأتى بجديد الأحكام . .

فالقسم الأول من السنة ـ (السنة التشريعية) ـ تتلقاها الأمة من الشرع ، دون واسطة ، وتلتزم بها التزامها بالرسالة ، وذلك دون توقف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد وسلطة جديدة لاجتهاد جديد . .

أما القسم الثانى ـ (السنة غير التشريعية) ـ والتى هى اجتهاد فى متغيرات الفروع الدنيوية ، أو قضاء ، بالاجتهاد لا الوحى ، فى المنازعات ـ فإن ما يتعلق منها بالإمامة ـ سياسة الدولة فى مختلف ميادينها ـ لا إلزام فيه وبه إلا إذا عرض على إمام الوقت والدولة القائمة فأجازته ، لموافقته للحال وتحقيقه للمصلحة التى تغيتها نصوصه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعهد دولته . . . وكذلك الأمر مع قضائه ، صلى الله عليه وسلم ، فى المنازعات ، بالاجتهاد ، بناء على حجج أطراف النزاع . . فالاقتداء به والالتزام بأحكامه موقوف على إجازة القضاء المعاصر ، الذى له إمضاؤه إذا اتسق مع حجج الأطراف الحاليين للنزاع ـ من البينة واليمين ـ . . وذلك حتى يكون محققًا للاجتهاد فى سبيل تحقيق العدل الذى تغياه من ورائه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . . . فهى ، إذن ـ (السنة غير التشريعية) ـ اجتهاد ، لا تبليغ رسالة ، ولا فتيا فى الرسالة ، تستأنف من جديد ، ويتوقف إمضاؤها على تحقيق المقاصد التى استهدفتها ، فإن حققتها أمضيت كما هى ، وإلا ـ بأن غابت شروط إعمال حكمها ـ كان الاجتهاد الجديد هو الواجب الإسلامى ، الكفيل بتحقيق مقاصد الشريعة فى هذا المقام .

وبسبب من أهمية هذا التقسيم للسنة النبوية ، ولمماراة البعض فيه وفى نتائجه ،

فإننا نورد النص الكامل الذى صاغه فيه «الفقيه الأصولى المفسر المتكلم النظّار المتفنن المشارك الأديب» القرافى، فى كتابه الذى أفرده لفن «الفقه والأصول وتاريخ التشريع»[1]، كتاب (الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . .

لقد أورد القرافى السؤال الخامس والعشرين . . . وهو :

«ما الفرق بين تصرف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بالفتيا والتبليغ، وبين تصرفه بالقضاء، وبين تصرفه بالإمامة؟ . وهل آثار هذه التصرفات مختلفة فى الشريعة والأحكام؟ أو الجميع سواء فى ذلك؟ . وهل بين الرسالة وهذه الأمور الثلاثة فرق؟ أو الرسالة عين الفتيا؟ . . . » .

ثم أورد الجواب على هذا السؤال، فقال :

«إن تصرف رسول الله، صلى الله عليه سلم، بالفتيا، هو إخباره عن الله، تعالى، بما يجده فى الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى . .

وتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالتبليغ هو مقتضى الرسالة . والرسالة هى أمر الله تعالى له، بذلك التبليغ . فهو، صلى الله عليه وسلم، ينقل عن الحق الخالق فى مقام الرسالة : ما وصل إليه عن الله، فهو فى هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى . وورث عنه، صلى الله عليه وسلم، هذا المقام المحدثون رواة الأحاديث النبوية وحملة الكتاب العزيز لتعليمه للناس، كما ورث المفتى عنه، صلى الله عليه وسلم، الفتيا .

وكما ظهر الفرق لنا بين المفتى والراوى، فكذلك يكون الفرق بين تبليغه، صلى الله عليه وسلم، عن ربه وبين فتياه فى الدين . والفرق هو الفرق بعينه، فلا يلزم من الفتيا : الرواية، ولا من الرواية : الفتيا، من حيث هما رواية وفتيا .

---

(1) حقق هذا الكتاب وقدم له وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة . انظر ص٣، ١١ من التقديم، طبعة حلب سنة ١٩٦٧م . (وجدير بالذكر أن فكر القرافى هذا قد ذكره كثير من الفقهاء الأصوليين فهو ليس من خصوصيات المالكية - والقرافى من أعلامهم - فلقد تبناه - بنصوصه تقريبا - القاضى علاء الدين الطرابلسى، الحنفى (٨٤٤ هـ - ١٤٤٠م) فى كتابه (معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام)، كما سيأتى حديثنا عن ذات الفكر عند ولى الله الدهلوى وهو فقيه حنفى، مجتهد، فضلا عن أنه من أعلام المحدثين .

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالحكم[1]، فهو مغاير للرسالة والفتيا، لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله، صلى الله عليه وسلم، بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج، ولذلك قال، صلى الله عليه وسلم: (عن أم سلمة، رضي الله عنها، قالت: جاء رجلان من الأنصار يختصمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، في مواريث بينهما قد درست ليس عندهما بينة إلا دعواهما، في أرض قد تقادم شأنها وهلك من يعرف أمرها، فقال لهما رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إنكم تختصمون إليّ، وإنما أنا بشر، ولم ينزل عليّ فيه شيء، وإني إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه، ولعل بعضكم أن يكون ألحن (أبلغ) بحجته ـ أو قال: لحجته ـ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضي له، فإني أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا (ظلمًا) فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار يطوق بها من سبع أرضين، يأتي بها سطاما[2] في عنقه يوم القيامة، فليأخذها أو ليدعها...»[3]، دل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللّحَن بها.

فهو، صلى الله عليه وسلم، في هذا مُنْشئ، وفي الفتيا والرسالة مُتَّبع مُبَلِّغ، وهو في الحكم أيضًا مُتَّبع لأمر الله تعالى لهَ بأن ينشئ الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه مُتَّبع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لأن ما فُوِّض إليه مِن الله تعالى لا يكون منقولا عن الله تعالى...

وأما تصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس.

وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا الحكم ولا الرسالة، ولا النبوة، لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقق الحكم بالتصدي

---

(١) الحكم: هو القضاء.

(٢) السِّطام: الحديدة التي تحرك بها النار وتسعر.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد والطحاوي في «مشكل الآثار» ولقد أوردناه في الصورة التي جمعت الزيادات التي تفردت بها بعض الروايات. انظر تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على «الإحكام» للقرافي ـ هامش (١) ص ٧٨ ـ ٨٩.

لفصل الخصومات دون السياسة العامة، فصارت السلطنة العامة، التي هي حقيقة الإمامة، مباينة للحكم من حيث هو حكم..

وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوّض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة... وأما آثار هذه الحقائق في الشريعة فمختلفة:

فما فعله، عليه السلام، بطريق الإمامة كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعًا مقررًا لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ...﴾ (الأعراف: ١٥٨)[١].

وما فعله، عليه الصلاة والسلام، بطريق الحكم كالتمليك بالشفعة، وفسوخ الأنكحة والعقود، والتطليق بالإعسار عند تعذر الإنفاق والإيلاء والفيئة، ونحو ذلك: فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم الحاكم[٢] في الوقت الحاضر اقتداء به، صلى الله عليه وسلم، لأنه، عليه السلام، لم يقرر تلك الأمور إلا بالحكم، فتكون أمته بعده صلى الله عليه وسلم، كذلك.

وأما تصرفه، عليه الصلاة والسلام، بالفتيا والرسالة والتبليغ فذلك شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين، يلزمنا أن نتبع كل حكم مما بلغه إلينا عن ربه بسببه، من غير اعتبار حكم حاكم ولا إذن إمام، لأنه، صلى الله عليه وسلم، مبلغ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخلى بين الخلائق وبين ربهم، ولم يكن منشئًا لحكم من قبله ولا مُرتِّبًا له برأيه على حسب ما اقتضته المصلحة، بل لم يفعل إلا مجرد

---

(١) (أي أن ما أخذ عن اجتهاد الرسول، باعتباره إمام الدولة، وليس عن الرسالة المبلغة، أو الفتيا المتعلقة بها. فمرده إلى إمام الوقت الحاضر، أي الدولة الإسلامية المعاصرة. التي تستأنف ما ورد فيه من السنة غير التشريعية، فتمضي منها ما لا يزال محققًا للمقاصد، وتستبدل أحكامًا جديدة بما لا تتوافر شروط إعمال حكمه... كل ذلك باجتهاد جديد).

(٢) الحاكم: أي القاضي... فهو الآخر يستأنف النظر في الأقضية النبوية، الواردة في مثل المنازعات المعاصرة، محتكمًا إلى البينات والأدلة الجديدة في المنازعات الحالية.

التبليغ عن ربه، كالصلوات والزكوات وأنواع العبادات، ثم تحصيل الأملاك بالعقود من البياعات والهبات وغير ذلك من أنواع التصرفات: لكل أحد أن يباشره ويحصل سببه، ويترتب له حكمه من غير احتياج إلى حاكم ينشئ حكمًا، أو إمام يُجَدِّد إذنًا. . . »[1].

هكذا عرض القرافي قضية تقسيم السنة النبوية إلى التشريعية ـ هي ما تعلق من السنة بالرسالة والتبليغ وبالفتيا في موضوعات الرسالة ـ وإلى سنة غير تشريعية ـ هي التي تمثل إنشاء الرسول، صلى الله عليه وسلم، واجتهاده، في فروع المتغيرات الدنيوية، التي لم يرد فيها وحي ولا شرع إلهي، بميادين ممارساته لشئون الإمامة ـ الدولة ـ والحكم ـ القضاء ـ، وكيف أن أحكام السنة التشريعية ماضية، دون أن يتوقف إمضاؤها على حكم حاكم ـ (قضاء قاض) ـ جديد، ولا إذن إمام جديد، بينما أحكام السنة غير التشريعية لا بد وأن يستأنف فيها الاجتهاد الجديد، بواسطة القضاء المعاصر وإمام الوقت الحاضر، لتبين مدى توافر شروط إعمال أحكامها، فإذا توافرت أمضيت هذه الأحكام، وإلا أثمر الاجتهاد الجديد حكمًا جديدًا يتغيا تحقيق المصالح والمقاصد الإسلامية، التي هي الحكمة والعلة الغائية من وراء هذه الأحكام.

ونفس هذا الفكر، وذات هذا الموقف ـ في تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية ـ نجده عند المحدث والفقيه الأصولي المجدد المجتهد ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠ ـ ١١٧٦ هـ، ١٦٩٩ ـ ١٧٦٢م) في كتابه المتفرد (حجة الله البالغة). . . ففيه يقسم السنة النبوية ـ التي يسميها «علوم النبي، صلى الله عليه وسلم» ـ إلى قسمين:

أ ـ ما سبيله تبليغ الرسالة ـ ويشمل: علوم الآخرة وعجائب الملكوت، وشرائع وضبط العادات، وبعضها وحي، وبعضها اجتهاد مبني على ما علمه الله من مقاصد الشرع، فهو بمنزلة الوحي، والموقف من هذا القسم هو: التزام ما فيه من أحكام. .

ب ـ وما ليس من باب تبليغ الرسالة، أو الاجتهاد المؤسس على الوحي، ويشمل علوم الدنيا، وسياسة المجتمع والدولة وأحكام القضاء، وهذا القسم من

(١) القرافي (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) ص٨٦ ـ ٩٦.

السنة النبوية هو اجتهاد نبوي، يستأنف فيه ومعه الاجتهاد الجديد، الذي قد يفضي إلى أحكام جديدة تقتضيها الحكم والعلل الغائية والمصالح الجديدة، على النحو الذي ضربنا له وعليه الأمثال..

أما نص كلام ولي الله الدهلوي، الذي ضمنه هذا الرأي، فإنه يسوقه تحت عنوان:

(باب بيان أقسام علوم النبي، صلى الله عليه وسلم)...

وتحت هذا العنوان يقول:

«اعلم أن ما روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، ودُوِّن في كتب الحديث على قسمين: (أحدهما): ما سبيله سبيل تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نهاكُم عنهُ فانتهوا﴾ (الحشر: ٧). منه: علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مستند إلى الوحي. ومنه: شرائع وضبط للعبادات والارتفاقات[1] بوجوه الضبط المذكورة فيما سبق، وهذه بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها مستند إلى الاجتهاد، واجتهاده، صلى الله عليه وسلم، بمنزلة الوحي؛ لأن الله تعالى، عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطًا من المنصوص - كما يظن - بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى، مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبيَّن المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون. ومنه حكَم مرسلة ومصالح مطلقة، لم يوقتها ولم يبين حدودها، كبيان الأخلاق الصالحة وأضدادها، ومستندها - غالبًا - الاجتهاد، بمعنى أن الله تعالى، علمه قوانين الارتفاقات، فاستنبط منها حكمة، وجعل فيها كلية. ومنه فضائل الأعمال، ومناقب العمال، وأرى أن بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها إلى الاجتهاد...

(وثانيهما): ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»[2] وقوله، صلى الله عليه وسلم، في قصة تأبير النخل: «فإني ظننت ظنا، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به، فإني لم أكذب على الله»[3].

(١) الارتفاق: الاستناد والاتكاء. والمراد بالارتفاقات: المعاملات.

(٢)، (٣) من رواة الحديثين: مسلم وابن ماجه والإمام أحمد.

فمنه: الطب، ومنه: باب قوله، صلى الله عليه وسلم: «عليكم بالأدهم الأقرح»[1]، ومستنده التجربة، ومنه: ما فعله النبي، صلى الله عليه وسلم، على سبيل العادة، دون العبادة، وبحسب الاتفاق، دون القصد، ومنه: ما ذكره كما كان يذكر قومه، كحديث أم زرع، وحديث خرافة، وهو قول زيد بن ثابت، حيث دخل عليه نفر فقالوا له: حدثنا أحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «قال: كنت جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليَّ فكتبته له. فكان إذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكل هذا أحدثكم عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم»؟![2].

ومنه: ما قصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك من مثل ما يأمر به الخليفة من تعبيته الجيوش، وتعيين الشعار[3]، وهو قول عمر، رضي الله عنه: ما لنا وللرَّمَل[4]؟! كنا تراءى[5] به قوما قد أهلكهم الله - ثم خشي أن يكون له سبب آخر.

وقد حمل كثير من الأحكام عليه[6]، كقوله، صلى الله عليه وسلم: «من قتل قتيلا فله سلبه»[7]. ومنه: حكم وقضاء خاص، وإنما كان يتبع فيه البينات والأيمان، وهو قوله، صلى الله عليه وسلم، لعلي، رضي الله عنه: «الشاهد يرى ما لا يراه الغائب»..[8][9].

* * *

(١) ورد هذا الحديث بلفظه - وبمعناه مع تغيير في بعض لفظه - في النسائي والدارمي والترمذي وأبو داود والإمام أحمد.

(٢) في تحقيق كتاب الدهلوي تعليق - هنا - نصه: «أي لا أستطيع أن أذكر كل هذه الأمور. فكل هذا - يعني: أفكل هذا؟ - يعني الاستفهام الإنكاري»؟.

(٣) أي الرايات والأعلام.

(٤) الرمل - في المشي - الهرولة - دون الجري وفوق المشي المعتاد.

(٥) أي نرى المشركين ونظهر لهم قوتنا بالمشي رملا - هرولة - كي لا يروا منا إعياء يشمتهم فينا!.

(٦) أي على هذا القسم، الذي ليس من باب تبليغ الرسالة.

(٧) رواه أبو داود والدارمي والإمام أحمد.

(٨) رواه الإمام أحمد.

(٩) الدهلوي (حجة الله البالغة) ج١ ص١٢٨، ١٢٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

هكذا عرض الدهلوى القضية . . قضية السنة التشريعية . . والسنة غير التشريعية ، فى علوم النبى ، عليه الصلاة والسلام . .

وإذا كان هذا هو مبلغ وضوح القضية ـ قضية علاقة «النص» بـ «الاجتهاد» ، عندما يكون «النص» قرآنا وسنة ، فلا شك أنها قد حسمت ـ من باب أولى ـ فى غير صالح «العوام» ، الذين أضفوا قداسة «النص» على اجتهادات القدماء ، حتى ما تعلق منها بالأعراف التى تبدلت والعادات التى تغيرت ، وهى القداسة التى أسهم شيوعها فى تكريس الجمود والتقليد ، على النحو الذى أثقل خُطا الأمة وأعجزها ، حتى الآن ، عن الانعتاق من إسار التخلف ، وعن النهوض لاستئناف تقدمها من جديد .

ولما كنا ممن لا يستهينون بدعاوى أهل الجمود والتقليد ـ رغم تهافتها ـ وممن يدركون الأهمية المحورية لتحرير العقل المسلم من إسار التقليد ؛ لأهمية الاجتهاد فى النهضة الإسلامية المرتقبة ، لذلك آثرنا أن نحاكم دعواهم هذه ، إلى «نص» للقرافى ، أحمد بن إدريس ، ينكر فيه هذه الدعوى . . . وإلى نص لابن القيم ، يستنكر فيه ذات الدعوى ، دعوى إنكار استئناف الاجتهاد فيما اجتهد فيه القدماء ! . .

يبدأ القرافى حديثه عن هذه القضية ـ فى كتابه (الإحكام) ـ بإيراد «السؤال التاسع والثلاثون» . . . ونصه :

«ما الصحيح فى هذه الأحكام الواقعة فى مذهب الشافعى ومالك وغيرهما ، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد ، وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولا ، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة فى كتب الفقهاء ، ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة؟ أو يقال : نحن مقلدون ، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتى بما فى الكتب المنقولة عن المجتهدين؟» .

وبعد إيراد هذا السؤال ، يقول القرافى فى الجواب :

«إن إجراء الأحكام التى مُدركُها العوائد مع تغير تلك العوائد : خلاف

الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها؛ فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد.. وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب... بل لا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه.

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا..»[1].

أما ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠م) فإنه قد عقد لهذه القضية فصلاً كاملاً في كتابه (إعلام الموقعين) جعل عنوانه: «فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد..»..

قال فيه:

«هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة، التي في أعلى رتب المصالح، لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكْمَة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..»[2].

* * *

إذن، فالنصوص - بنظر الشريعة الإسلامية - والمنهج الإسلامي - إذا وردت فيما

(١) القرافي (الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام) ص ٢٣١ - ٢٣٣.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) ج٣ ص٣ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

هو معقول، يستقل العقل بإدراكه، من شئون عالم الشهادة، وتعلقت بما له حكمة وعلة غائية من الأحكام، وخرجت عن نطاق الثوابت فإن أحكامها تدور مع هذه العلل وجوداً وعدماً، فالأحكام هنا لا تُراد لذاتها. وإنما للمصالح التى شرعت لتحقيقها، بل إن النصوص نفسها ليست مرادة لذاتها، وإنما لمصالح العباد التى ما جاءت الشريعة إلا لتحقيقها!..

تلك هى حقيقة موقف المنهج الإسلامى إزاء «النص» و«الاجتهاد»، رأيناه أبعد ما يكون عن الثنائية والانشطارية، التى تفتعل التقابل والتناقض العدائى بينهما، على النحو الذى أشاع ـ بإطلاق ـ مقولة: «إنه لا اجتهاد مع النص»، دون تمييز بين النصوص، ولا بين موضوعات ومصادر هذه النصوص..

لقد رأينا كيف أن الذين يمنعون ـ بإطلاق ـ الاجتهاد مع وجود النص، لا يقدسون ـ كما يحسبون ـ النصوص، وإنما هم يقدسون «أحكاماً فرعية» فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية ـ بمعناها الاصطلاحى ـ فلا خلاف عليها بين المسلمين.

أما الذين يمنعون الاجتهاد مع «نصوص» قدامى الفقهاء، فهؤلاء لا علاقة لموقفهم هذا باحترام النصوص وقدسيتها، وإنما هم الأنصار لتحكم الموتى فى الأحياء أو لقسر الحياة على الجمود! خلافاً ومعاندة لسنة الله فى الكون والاجتماع والأفكار، سنة التطور والتغير، فيما هو متغير ومتطور... وذلك على الرغم من إعلان النص القرآنى أنك ﴿لن تجد لسُنَّة الله تبديلاً﴾؟!.. (الفتح: ٢٣).

وإذا كنا قد آثرنا فى معالجة هذه السمة من سمات المنهج الإسلامى ـ سمة العلاقة بين النص والاجتهاد ـ أن نستأنس بعدد من «النصوص» لبعض الفقهاء الأصوليين، فما ذلك إلا توسلاً بهذه «النصوص» كى نفتح فى عقول عشاق «المنهج النصوصى» منافذ للاجتهاد والتجديد اللذين هما طوق النجاة للعقل المسلم من المأزق الذى تردى فيه!.

* * *

الدين .. والدولة

فى مناهج الفكر التى سادت بإطار الحضارة الغربية، وكذلك فى المسيرة التاريخية لتلك الحضارة كان التناقض والتضاد بين «الدين» وبين «الدولة» سمة ملحوظة ومعلمًا بارزًا، إن فى الفكر أو فى الممارسة والتطبيق، فالدين: «ثابت.. مقدس»، والدولة: «متغير.. دنيوى.. بشرى»، فأنى للثابت أن يحكم المتغير، دون أن يجمده بقيود الرجعية؟!.. وأنى للمقدس أن يخوض غمار ميادين الخطأ والصواب، وضعف البشر وغرائزهم الحيوانية، دون أن يطلب المستحيل، أو يدنس هو قدسيته؟!..

على هذا النحو وضعت القضية فى مناهج الفكر الغربى.. وكان هذا هو حالها ـ حال العلاقة بين الدين وبين الدولة ـ فى الممارسة والتطبيق.

* فالقيصرية، التى أضفت عليها الكنيسة قدسية الدين، عندما حكمت بالحق الإلهى والتفويض السماوى، أضفت على «المتغير ـ الدنيوى» قدسية «الثابت ـ الإلهى»، فزعمت لقانونها وممارساتها قدسية الدين، فكان الجمود والاستبداد الذى عرفته أوروبا فى عصورها المظلمة، فى ظل دولة «القيصرية ـ البابوية»..

* والبابوية، عندما نازعت القيصرية فى حكم الدولة، ثم استولت عليه ـ فيما عرف بـ «البابوية ـ القيصرية» ـ أضفت، هى الأخرى، قدسيتها الدينية على «المتغيرات ـ الدنيوية».. فكان حكمها، وكانت نتائجه، الامتداد لحكم «القيصرية ـ البابوية» فى الجمود والرجعية والاستبداد..

فلما جاءت النهضة الأوروبية الحديثة، لم يكن هناك أمام فلاسفتها ومفكريها إلا أن يجعلوها «علمانية»، تفصل الدين على الدولة، باعتبارهما نقيضين لا يجتمعان، فلما كان المد الاستعمارى الحديث، الذى هيمن على عالم الإسلام، وجدنا التغريب والمتغربين يقدمون التناقض بين الدين والدولة، والدعوة للفصل بينهما، كمسلمة من المسلمات، وكمشترك إنسانى عام، وليس كخصوصية غربية،

بل رأيناهم ينظرون إلى المسيرة التاريخية لحضارتنا الإسلامية بـ «المنظار الغربي» وبمناهج الفكر الغربية، فرأوا إسلامنا نقيضًا لدولتنا، ورأوا الخلافة الإسلامية «قيصرية ـ بابوية»، استبدت بالدولة باسم الدين! .

وإذا كان المقام ليس مقام التفصيل في نقض «حجج» العلمانية والعلمانيين، من وجهة نظر منهجنا الإسلامي[1]، فإننا نعتقد أن من أهم مصادر الخلط والخطأ في الموقف العلماني هو إغفال ما للحضارة الغربية، بسبب طبيعة لاهوت مسيحيتها، من «خصوصية فكرية» باعدت وتباعد بينها وبين الإسلام وحضارته في هذا الموضوع، وفي مقدمة هذه الخصوصية عاملان :

أولهما: أن الكنيسة المسيحية ولاهوتها يرتكزان على «الكهانة»، التي أقامت وتقيم من «الكهنة ـ رجال الدين ـ الأكليروس» طبقة وسيطة بين المؤمنين وبين الله، قد اكتسبت ـ أو زعمت ـ لنفسها قدسية الدين، أما رأس الكهنة ـ البابا ـ فهو في هذا اللاهوت وهذه الكهانة : ابن السماء المعصوم، فكان طبيعيًا للسلطان المعصوم، ابن السماء، ذي الفكر المقدس، إذا هو قبض على زمام الحكم في الدولة، أن يطبعها ـ وهي «المتغير ـ الدنيوي» ـ بطابع «الثابت ـ الإلهي» فيوقف تطورها، ويحجر على عقول أبنائها من كل التخصصات ـ أن تبرح الأفق الضيق الذي صنعه اللاهوت .

وتلك خصيصة لا مكان لها في الإسلام ومنهجه . . بل إن نقضها وهدمها ـ كما يقول الإمام محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) ـ هو جزء من رسالة الإسلام[2]! . .

---

(١) لتفصيل ذلك انظر كتبنا (العلمانية ونهضتنا الحديثة) و(الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية) و(الإسلام وفلسفة الحكم)، و(معركة الإسلام وأصول الحكم) طبعة دار الشروق. و(الإسلام والسياسة) طبعة مكتبة الشروق .

(٢) يقول الإمام محمد عبده عن رفض الإسلام للسلطة الدينية ـ كما عرفها الغرب ـ : «إن من أصول الإسلام ـ وما أجله من أصل ـ قلب السلطة الدينية، والإتيان عليها من أساسها ، لم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله، سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ـ وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم . والحاكم ـ في الإسلام ـ تنصبه الأمة ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «ثيوكراتيك» أي سلطان إلهي . . أما القاضي والمفتي وشيخ الإسلام ، فسلطاتهم مدنية ، قدرها الشرع الإسلامي، وليس لهم أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام . . فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه . . » انظر (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج٣ ص ٢٨٥ ـ ٢٨٩ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م . وطبعة دار الشروق سنة ٢٠٠٦م .

فمبرر الفكر العلماني - الداعي لفصل الدين عن الدولة - لتناقضهما - غير قائم في الإطار الإسلامي - :

وثانيهما: أن رسالة المسيحية هي رسالة روحية بحتة، تقف عند خلاص الأرواح فحسب، قد أعلنت منذ البداية أن همها واهتمامها هو مملكة السماء وحدها، ومن هنا دعت إلى أن يدع الناس ما لقيصر لقيصر وما لله لله . . .

فإذا جاءت العلمانية لتعود بالكهانة والكهنة وبالبابوية والبابا إلى داخل الكنيسة، ولتنزع سلطان اللاهوت عن الدولة ومؤسساتها، فإنها تصحح الخطأ الذي وقعت فيه الكنيسة عندما تجاوزت حدود اختصاصها، فالعلمانية في الغرب - وفي قضية فصل الدين عن مؤسسات الدولة - ليست طبيعية وحسب، بل إنها الأكثر اتساقًا مع منطق المسيحية كرسالة روحية لا علاقة لها بالدولة والحكم والسياسة والتشريع المدني - اللهم إلا في نطاق القيم والأخلاقيات . . .

وليست هكذا طبيعة الإسلام، الذي أقام منهجه ويقيم بين «الدين» وبين «الدولة» العلاقات التي «ميزت» - فلم «توحد» ولم «تفصل» - بين «المقدس» وبين «البشري» .. وبين «الثابت» وبين «المتغير» . . على النحو الذي جعله «دينا ودولة»، دون أن تكون «الدولة» «دينا» خالصا، ومقدسا، وثابتا - كما هو الحال في أصول الدين - وأيضًا، دون أن تنقطع العلاقات بين «الدين» وبين «الدولة»، تلك العلاقات التي هي علاقات «الفروع : المتغيرة - المتطورة» بـ «الأصول - والأركان - والمقاصد - والفلسفات» . . .

إنها العلاقات التي تنفي تناقض «الدين» مع «الدولة»، والتي يستطيع المنهج الإسلامي أن يقدم تصوره لها، من خلال تكشيف الحديث عن عدد من الحقائق الفكرية والممارسات التاريخية في عصر البعثة والخلافة الراشدة - الذي يمثل «السابقة الدستورية» في تاريخ الفكر السياسي بحضارة الإسلام - . . :

* إن الإسلام لم يجعل «الدولة» أصلاً من أصوله الاعتقادية، ولا ركنًا من أركانه، ولا شعيرة من شعائر عباداته الثوابت، حتى تكون هناك مظنة «ثباتها» على نحو ما لهذه الأصول والأركان والشعائر من ثبات، وتلك قضية اجتمع عليها علماء الإسلام - إذا استثنينا «الباطنية - الإمامية» - . . .

فالإمام الغزالى يقول: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات - (أى من الفروع) - والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبرسله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع، والخطأ فى أصل الإمامة، وتعينها، وشروطها، وما يتعلق بها - (أى فى جماع الدول والسياسة) - لا يوجب شيء منه التكفير...»[1].

وإمام الحرمين، الجوينى (٤١٩ - ٤٧٨هـ، ١٠٢٨ - ١٠٨٥م) يقول: «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»[2]...

ومعه يتفق الشهرستانى (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ، ١٠١٦ - ١١٥٣) فيقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد...»[3].

أما القرافى (٦٨٤ هـ، ١٢٨٥م) فإنه يؤصل تميز «الدين - الرسالة» عن «الدولة - الإمامة» عندما ينبه على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، فى «الرسالة»: مبلغ، وفى «الإمامة»: منشئ... وأنه لا تلازم بينهما... «فتصرفه، صلى الله عليه وسلم، بالإمامة، وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذى فوضت إليه السياسة العامة فى الخلائق، وهذا ليس داخلاً فى مفهوم الفتيا ولا الحكم - (أى القضاء) - ولا الرسالة ولا النبوة، لأن الرسالة لا يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى، على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا بالنظر فى المصالح العامة...»[4].

وابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) يقول عنها - (الإمامة) -:

---

(١) الغزالى (الاقتصاد فى الاعتقاد) ص١٣٤. طبعة صبيح - القاهرة - ضمن مجموعة - بدون تاريخ و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص١٥.

(٢) الجوينى (الإرشاد) ص٤١٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٣) الشهرستانى (نهاية الإقدام فى علم الكلام) ص٤٧٨. طبعة الفريد جيوم - مصورة - بدون تاريخ أو مكان الطبع.

(٤) القرافى (الإحكام فى التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام) ص٩٣، ٩٤.

«إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة، ولا من أركان الإيمان الستة - (وهي: الإيمان بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) - ولا من أركان الإحسان - (التي هي: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك...) - »[1].

وعضد الدين الإيجي (٧٥٦ هـ، ١٣٥٥م) والشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ، ١٣٤٠ - ١٤١٣م) يقولان: «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين..»[2]..

أما ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) فإنه يرفض قول الشيعة الإمامية بأن الإمامة من أركان الدين، ويقول: «.. وشبهة الشيعة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين، وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق...»[3].

* ورأس الدولة - في منهج الإسلام - ومثله جهازها ومؤسساتها - بشر مجتهد يصيب ويخطئ، وليس معصوماً.. لأنه كمجتهد، إنما يبذل وسعه وجهده البشري غير المعصوم، ولا يبلغ عن السماء حتى يكون المصطفى المعصوم، وفي أول خطاب لأول خليفة في الدولة الإسلامية شهادة الصدق على هذه الحقيقة.. فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، يقول للمسلمين: «إن أطعت فأعينوني، وإن عصيت فقوموني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم، لقد وليت عليكم ولست بخيركم... أفتظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟!، إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك، وإن لي شيطاناً يعتريني، فإذا غضبت فاجتنبوني ألا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم، ألا فراعوني، فإن استقمت فأعينوني، وإن زغت فقوموني..»[4].

فهو يؤكد على نفي العصمة، بل نفي الفضل - بالمعنى الديني - والخيرية -

(١) ابن تيمية (منهاج السنة النبوية) ج ١ ص ٧٠ - ٧٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢م.
(٢) (شرح المواقف) ج٣ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣١١هـ.
(٣) ابن خلدون (المقدمة) ص ١٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.
(٤) (تاريخ الطبري) ج٣ ص ٢١٠ طبعة دار المعارف - القاهرة - والطوسي، أبو جعفر (تلخيص الشافي) ج١ ق٢ ص٩ - هامش - طبعة النجف سنة ١٣٨٣ - ١٣٨٤ هـ.

بالمعنى الأخروى ـ عن الخليفة رأس الدولة، ويحدد أنه: بشر، يحكم بالاجتهاد البشرى.

ثم يأتى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ليؤكد ذات المعنى، عندما ينبه على أن الأئمة قد يرتعون بعيدا عن المنهج القويم، مشيرا إلى أثر انحرافهم هذا على الرعية المحكومين.. «فإن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم.. والرعية مؤدية إلى الإمام ما أدى الإمام إلى الله، فإذا رتع الإمام رتعوا؟!..»[1].

فرأس الدولة ـ الخليفة ـ الإمام ـ أمير المؤمنين ـ وكذلك جهازها ومؤسساتها ـ لا عصمة لهم فى منهج الإسلام.. لأنه ليس المعصوم، النائب عن الله.. وليست «الدولة الدينية»، بمفهومها الغربى وتطبيقاتها الغربية..

وإذا كان انتفاء العصمة عن رأس الدولة ـ فى المنهج الإسلامى ـ غير «الباطنى ـ الإمامى» ـ هو مسلمة من المسلمات؛ فكذلك هو حال «جهاز» الدولة و«مؤسساتها»، فعمالها يعزلون، للعجز، وللجور، وللفسق.. وهم الذين كان عمر بن الخطاب يحصى أموالهم عند توليتهم الولايات.. ثم يوالى إحصاءها.. فإذا كثرت أموالهم حاسبهم وشاطرهم إياها، صنع ذلك حتى مع المقدمين السابقين، مثل سعد بن أبى وقاص وأبى هريرة، رضى الله عنهما[2].

بل إن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وهو المعصوم الذى يبلغ رسالة ربه، قد شهدت ممارسته، كحاكم لدولة الإسلام الأولى، على حرصه كى تتميز مهمته كحاكم عن مهمته كرسول.. فهو فى الرسالة معصوم فى التبليغ عن الله، لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى، أما فى سياسة الدولة وقيادتها، فإنه ـ حيث لا يكون النص الإلهى الحاكم ـ بشر ينشئ ويجتهد، ويستشير صحابته فيما يعرض للدولة من شئون الدنيا ومتغيراتها، وإذا كانت وقائع سياسة دولة المدينة قد امتلأت بالشواهد على هذه الحقيقة ـ فى غزوة بدر.. وغزوة الأحزاب.. وفداء الأسرى.. والخروج لغزوة أحد، وكثرة شوراه لأصحابه فى هذه الأمور السياسية، حتى لقد أثر عنه قوله لأبى بكر وعمر: «ولو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما»؟![3].. إذا كان ذلك كثيرا، وشهيرا فى أمهات كتب السيرة والتاريخ؛

---

(١) (طبقات ابن سعد) ج٣ ق١ ص٢١٠.

(٢) المصدر السابق ج٣ ق١ ص٢٠٣، ٢٢١. وأبو عبيدة القاسم بن سلام (الأموال) ص٣٨١، ٣٨٢ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣هـ.

(٣) رواه الإمام أحمد.

فإننا لا نملك إلا أن نتأمل الواقعة والكلمات التى قالها الرسول، صلى الله عليه وسلم، عندما صعد المنبر، فى مرضه الأخير، فخطب الناس وقال: «أيها الناس. من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهرى فليستقد منى، ومن كنت شتمت له عرضا فهذا عرضى فليستقد منى، ومن أخذت له مالا فهذا مالى فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء من قِبَلى فإنها ليست من شأنى..»[1].

هنا يتحدث محمد بن عبد الله، كحاكم للدولة، وليس بصفته الرسول المعصوم؛ لأنه في التبليغ عن الله، لا يجلد ظهرا، ولا يشتم عرضا، ولا يأخذ مالا، فهو فى التبليغ معصوم، ومثل هذه الممارسات ليست من مهام تبليغ الرسالة، وإنما هى مما يعرض للحاكم فى الدولة مع رعيتها، وهو فيها بشر يجتهد، ويريد أن يلقى ربه خاليا من التبعات التى تترتب على خاطئ الاجتهاد..

فحتى مع الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذى جمع الحكم إلى النبوة، يبصر المنهج الإسلامى موقف الإسلام وتطبيقه فى «التمييز» بينهما. فأين من ذلك عصمة البابوية وكهانتها عندما قبضت على أزمة السلطة والسلطان؟!

* وإذا كانت تلك هى «طبيعة» سلطة رأس الدولة وأجهزتها ومؤسساتها.. فإن الحال كذلك مع رعية الدولة الإسلامية، كما عرفها التاريخ الإسلامى، وكما يتصورها منهج الإسلام..

إن «الدولة الدينية» ـ بالمفهوم الغربى وفى التاريخ الأوروبى ـ كانت تخوض «الحروب الدينية» لتجعل ـ ولو بالإكراه ـ كل رعيتها متدينة بدينها، بل بمذهبها الدينى؛ لأنها وحدت بين «الدين» وبين «الدولة» ـ والرعية مكون من مكونات الدولة ـ. أما الإسلام، فمنذ دولته الأولى وهو يتخذ فى هذا الأمر موقفا متميزا، فرعية دولة المدينة كانوا عربا، منهم المسلمون، من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء هم أمة ـ جماعة ـ الدين.. وهم، بنص دستور تلك الدولة ـ الصحيفة ـ الكتاب ـ: «أمة واحدة من دون الناس»، ومن هذه الرعية، أيضا، القطاعات العربية المتهودة من قبائل الأوس والخزرج، كونوا مع الجماعة المؤمنة: أمة ـ جماعة ـ رعية ـ السياسة فى دولة المدينة، ونص دستورها على هذه الرابطة ـ رابطة الرعية السياسية ـ عندما قال: «... وأن يهود بنى عوف وبنى النجار وبنى الحارث... إلخ ـ أمة

(١) (تاريخ الطبرى) ج ٣ ص ١٨٩، ١٩٠.

مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ـ (الكتاب . . الدستور) ـ وأن بينهم النصح والنصيحة والبر، دون الإثم»![1].

لقد جمعهم الاتفاق السياسي في مواجهة مشركي قريش، وجمعتهم سمات الاتفاق السياسي في مواجهة مشركي قريش، وجمعتهم سمات الاتفاق في العروبة، فدانوا لدستور واحد لدولة واحدة، كانت المرجعية والقيادة فيها للإسلام والمسلمين، ونص على ذلك الدستور: «. . . وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله . . ». . مع بقاء القرآن دستور الجماعة المسلمة، والتوراة يتحاكم إليها ويحكم بها الذين هادوا، فهي دولة التمييز بين رعية ـ أمة ـ السياسة، وبين رعية ـ أمة ـ الدين . . التمييز بين الموالاة السياسية والتناصر السياسي والتآزر الحربي والاقتصادي ـ قتال المشركين، ونفقات هذا القتال ـ وبين الموالاة في الدين، والتي لا بد أن يحجبها المسلم عن غير المسلم إذا تعارضت ـ الموالاة ـ مع مصلحة الإسلام والمسلمين.

فغير المسلم ـ في الدولة الإسلامية ـ هو «نفس» من «خلق الله»، يجمعه ذلك مع المسلم، ويسوى بينهما، وهو «مواطن» يستوى مع المسلم فى حقوق المواطنة وواجباتها . . أما الموالاة فى الدين، أي النصر لدعوته، فتلك خصوصية للمسلم وأخيه فى الإسلام، وإذا والى المسلم غير المسلم، على حساب الإسلام والمسلمين فهو آثم ﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾ (المائدة: ٥١) . . أما الموالاة والنصرة فيما هو مشترك بين الرعية، متعددة الديانات، فهو ما قرره ونظمه دستور دولة المدينة، ولقد وجدنا القرآن الكريم يعيب على نفر من اليهود دعوتهم اليهود الآخرين إلى ألا يؤمنوا إلا لمن تبع دينهم؟!

﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون (٧٢) ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى

(١) النويرى (نهاية الأرب فى فنون الأدب) جـ١٦ ص٣٤٨ ـ ٣٥١ . طبعة دار الكتاب المصرية . القاهرة.

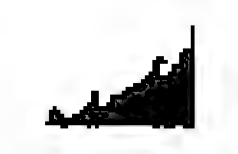
اللّٰه أن يُؤتَى أحدٌ مثلَ ما أُوتيتُمْ أو يُحاجُّوكُمْ عند ربكُمْ قُلْ إنَّ الفضلَ بيد اللّٰه يُؤتيه من يشاءُ واللّٰهُ واسعٌ عليمٌ﴾ (آل عمران : ٧٢ ، ٧٣) .

هكذا ميز الإسلام ، فى رعية الدولة ، بين الجماعة المؤمنة والجماعة الكتابية ، فى الموالاة للدين ، أى فى نصرة دعوته ، ثم جعل الجميع أمة واحدة فى دولة واحدة ، لأن انتفاء «الدولة الدينية» ـ بالمعنى الغربى ـ ينفى ضرورة التطابق والوحدة فى دين الرعية ، فتمييز الدولة بين «الثوابت الدينية» وبين «المتغيرات الدنيوية» ـ مع العلاقة بينهما ـ على النحو الذى تثمره الوسطية الإسلامية الجامعة ـ وكما سنشير إليه ـ يسمح بتمايز العقائد الدينية للرعية ، مع اجتماعها على الولاء «لإسلامية الدولة» . كما يتصورها منهج الإسلام . .

* لكن هذه الدولة «غير الدينية» ـ بالمعنى الغربى ـ أى «المدنية» ـ هى دولة «إسلامية»! فليس يجوز أن تتخلف «الدولة» عن حياة الجماعة المسلمة ، وليس يجوز أن تكون هذه «الدولة» غير «إسلامية» . .

إن ضرورة «الدولة» لسياسة المجتمع وقيادته وتنظيم العلاقات ، ولحراسة وتنمية جهود الأمة فى التقدم والعمران وجلب المنافع ودفع المضار والأخطار . . إن ضرورتها بديهية من بديهات الواقع ، بحكم مدنية الإنسان واجتماعيته ، ولقد ثبت ذلك باستقراء الواقع الإنسانى ـ على اختلاف أجناسه وحضاراته ومعتقداته وأطواره ـ وإن تعددت أشكال «الدولة» ومستوياتها فى البساطة والتعقيد ، فالناس لا يصلحون فوضى لا سراة لهم .

أما ضرورة أن تكون «الدولة» فى محيط الجماعة الإسلامية ومجتمعها «دولة إسلامية» فتلك حقيقة لا يجوز أن يمارى فيها العقلاء ، صحيح أن القرآن الكريم لم يجعل «الدولة» فريضة من فرائضه الإسلامية ، وأن الإسلام لم يجعلها أصلاً من أصول الإيمان ولا ركنًا من أركان الإحسان ـ على النحو الذى سلفت الإشارة إليه ـ لكن هذا القرآن الكريم قد فرض على المسلمين من الفرائض والواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام ، ويحققوا إسلاميتها . . . فهناك من الفرائض الإسلامية والواجبات الدينية والأصول الشرعية : مقاصد للشريعة هى دين ثابت ، يستحيل إقامتها فى المجتمع ورعايتها



بغير «الدولة» التي تكون «إسلامية»، وهناك حقوق لله، وحدود تثبت بالأدلة القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ومتعلقاتها ثوابت، ومنها ما لا يجوز في أحكامها «اجتهاد التغيير والتبديل» لتعلقها بالثوابت، أو لعجز العقل عن الاستقلال بإدراك عللها والحكمة منها، ومثل هذه الحقوق والحدود لا يمكن القيام بها والإقامة لها دون «إسلامية الدولة» .. جمع الزكاة ـ وهي ركن من أركان الإسلام ـ جمعها من مصادرها، ووضعها في مصارفها، والقصاص، وما يلزم له من تعديل للمشهود وتنظيم للقضاء، وتقنين الأحكام التي نصت عليها النصوص القرآنية والنبوية .. ومن التشريعات القانونية لما لا نص فيه، وما يلزم له من إقامة هيئة تشريعية، لا بد أن تكون إسلامية الانتماء والولاء لشريعة الإسلام.. ورعاية المصالح الإسلامية، على النحو الذي يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار، وتنفيذ وإقامة فريضة الشورى الإسلامية في أمور المسلمين، والقيام بفريضة الدعوة الإسلامية، وحماية حريتها، والجهاد في سبيل هذه الحرية، وكذلك الجهاد دفاعًا عن حوزة ديار الإسلام وثرواتها ومصالحها وأبنائها.. والقيام بفريضة العلم، وفريضة عمارة الأرض وتنمية رقيها، تحقيقا لإرادة الله وحكمته في استخلاف الإنسان فيها، ووضع الآية القرآنية التي توجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم في التطبيق، ذلك أن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاة الأمر، أهل «الولاية» ـ «الدولة» ـ فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٨).

فلم تقف الآية القرآنية عند تقرير حقيقة وجود ولاة للأمر ـ «دولة» ـ وإنما حددت طبيعة مهام ولاة الأمر هؤلاء، التي هي أداء الأمانات ـ بالمعنى الإسلامي ـ إلى أهلها، وإقامة العدل ـ بالمعنى الإسلامي ـ إلى المحكومين.. فأشارت على نحو واضح إلى ضرورة «إسلامية» ولاة الأمر، من خلال تحديد الطبيعة الإسلامية لواجباتهم، ثم توجه القرآن الكريم، في الآية التي تلت هذه الآية، إلى الرعية والأمة فأوجب عليها طاعة أولي الأمر الذين ينهضون بأداء هذه الأمانات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء: ٥٩). .

وإذا كان «أولو الأمر» ـ في المصطلح القرآني ـ لا يقف عند «الدولة» و«الولاة»، وإنما هو شامل لقادة الرأي وذوي الشوكة في الأمة، من كل التخصصات وفي جميع الميادين ـ فإن الآية القرآنية قد اشترطت فيهم أن تكون رسالتهم إسلامية ـ (أداء الأمانات) الإسلامية إلى أهلها، وإقامة (العدل) الإسلامي بين الناس ـ كما اشترطت لطاعة الرعية لهم أن يكونوا «إسلاميين» من الأمة «الإسلامية» (أولي الأمر منكم) ـ فالطاعة ليست لمطلق «ولي أمر»! وأكدت الآية هذا المعنى تأكيداً صريحاً عندما حددت المرجع والحاكم عند التنازع بين الحاكمين والمحكومين بكتاب الله وسنة رسوله، عليه الصلاة والسلام، وهو مرجع لا تكون له المشروعية الحاكمة والهيمنة النافذة إلا إذا كانت السلطة والدولة إسلامية ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾، بل لقد جعلت الآية القرآنية من «إسلامية» المرجع والحكم ـ أي فكرية الدولة ـ المقتضى الذي يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر، هكذا حدد القرآن أن «إسلامية الدولة» و«إسلامية» كل مراكز القيادة والتوجيه والتأثير ـ من القيادات والمؤسسات إلى المعارف والعلوم ـ . . أن إسلامية المرجعية والمشروعية حق مترتب على جوهر الدين والتدين: الإيمان بالله واليوم الآخر! . .

وهكذا نجد أن «الدولة»، رغم أنها ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان الدين، إلا أنه لا سبيل، في حال غيابها، إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية، والواجبات الإسلامية الكفائية، التي يتوجه الخطاب فيها والتكليف بها إلى الأمة، لا إلى الفرد وحده، والتي لا تتأتى إقامتها إلا بواسطة الجماعة، والتي يقع الإثم بتخلفها على الأمة جمعاء، والتي كانت ـ لذلك ـ آكد من فروض الأعيان! . . فوجوب «الدولة» إسلامياً، راجع إلى أنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. أما وجوب «إسلاميتها»، فنابع من استحالة أداء مهامها ـ وهي إسلامية ـ دون أن تكون هي الأخرى إسلامية، إنها «واجب: إسلامي ـ مدني»، اقتضاه ويقتضيه «الواجب الديني»، الذي فرضه الله على المؤمنين بالإسلام. .

إنه من غير المعقول ولا المتصور أن تسود «الفلسفة الليبرالية» مجتمعًا ما دون سلطة ودولة «ليبرالية»، أو أن تسود «الفلسفة الشمولية - ماركسية، أو فاشية - دون سلطتها ودولتها، التي تنتمي إليها، وتهتدي بهديها وتسترشد بمنهجها، وكذلك الحال في عالم الإسلام، محال أن يقال: إن الإسلام الشامل قائم على نحو شامل دون أن تقوم السلطة والدولة وكل مصادر التوجيه والتأثير التي تهتدي بهديه وتسترشد بمنهجه وتمنحه الولاء والانتماء..

وهنا قد يتساءل بعض الباحثين - وهم بالفعل يتساءلون: ألا يستلزم اشتراط «إسلامية الدولة» اشتراط أن يحتكرها حزب بعينه أو جماعة دون غيرها من الناس؟! وألا يقودنا هذا إلى الكهانة والكهنة والأكليروس - في الواقع والتطبيق، على الأقل - رغم غربة ذلك وغرابته في تصور الإسلام ومنهجه؟!..

إنه تساؤل يستحق الاهتمام، صادر - في حالات كثيرة - عن «قلق برىء ومخلص»، لا بد وأن يقدم المنهج الإسلامي لأصحابه عوامل الاطمئنان، من الحقائق التي تنفي التلازم بين «إسلامية الدولة» وبين احتكار الحكم فيها لحزب بعينه أو فئة بذاتها. ومن هذه الحقائق:

أ - أن الاتفاق على أن «الدولة» ليست من «أصول» الدين ولا «عقائده» و«أركانه» يجعلها من «الفروع» التي يرد فيها الاجتهاد، بل والتي هي، أو أكثرها، ثمرة للاجتهاد، فالدولة - بما في ذلك دولة النبي، صلى الله عليه وسلم، التي أقامها بالمدينة - هي اجتهاد بشري، لا يحتكر التفكير لها ولا التنفيذ لدستورها وقانونها فئة من الناس دون غيرها، إنها حق لكل قادر على الوفاء بحقوقها، الفكرية والتنفيذية، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، دون كهانة أو احتكار!..

ب - أن الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية مجتهد، وتلك هي أرقى مراتبه، أي أنه غير معصوم، بل لقد كانت سياسة النبي، صلى الله عليه وسلم، للدولة اجتهادًا، غير معصوم، وشورى تحكمها مقاصد الشريعة وحدودها، وهذا الحاكم تختاره الأمة، بالشورى الإسلامية، وتبايعه وتفوض إليه سلطات تنفيذ القانون الإسلامي، لسياسة الدنيا وحراسة الدين، بواسطة أجهزة الدولة ومؤسساتها وسائر

أولى الرأى والشوكة والذكر والأمر فيها. ولا عصمة لأىّ أو لأحد من هذه الأجهزة والقيادات، فلا خطر من الكهانة أو احتكار السلطة والاستئثار بالسلطان.. بل إن العصمة، فى الإسلام، بعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، هى للأمة التى لا تجتمع على ضلال!

جـ- أن الفرائض الاجتماعية الإسلامية - فروض الكفاية - التى هى جماع مهام الدولة الإسلامية، التكليف فيها وبها موجه إلى الأمة، كأمة، وليس إلى فئة أو طبقة أو شريحة من الناس... فلكل مسلم مدخل - بل إنه لمكلف تكليفًا اجتماعيًا بالاشتراك فى أداء هذه الفروض -... وإن دينًا يقرر أن المسلمين يسعى بذمتهم أدناهم لهو أشد أعداء الكهانة فى السلطة والاحتكار لها..

د- أن كون الدولة الإسلامية من «الفروع» قد جعل ويجعل «سياستها» اجتهادًا بشريًا، وثيق الصلة بأصول الدين وأحكام الله، لكنه - «الاجتهاد السياسى» - إبداع بشرى، المسئول عنه هم مبدعوه، الذين لا يحق لهم ولا يجوز منهم الزعم بأن سياستهم للدولة وحكمهم لها هو «حكم الله»، وتلك قاعدة إسلامية كفيلة - حتى لو كانت وحدها - أن تحول بين أولى الأمر المسلمين وبين الكهانة، ولقد حرص المنهج الإسلامى، حتى على عهد النبوة، على التمييز بين «حكم البشر» - حتى ولو كانوا صحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم - وبين «حكم الله»، فروى عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه «كان إذا أمّر (بتشديد الميم، المفتوحة) - أميرًا على جيش أو سرية أوصاه: إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا...»![1].

* إن «الأمة» الإسلامية هى مصدر «الدولة»، تختار رأسها وأجهزتها الحاكمة بواسطة «أهل الاختيار» الذين يتحددون ويتعينون وفق المصلحة وأعراف الزمان والمكان، وعلى النحو الذى يقترب بـ«الوسيلة» من تحقيق «الغايات»... وهى - أى «الأمة الإسلامية» - مصدر «تقنين» «النصوص»، و«التشريع» لما لا نص فيه، بواسطة «أهل الحل والعقد - أهل الاجتهاد»، وهى الرقيبة والحسيبة على الدولة وعلى مؤسساتها

(١) رواه مسلم والترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد

وعلى سياستها، وصاحبة السلطة والسلطان فى المحاسبة والتغيير، فهى - أى الأمة - مصدر السلطات، المحكومة بمقاصد الشريعة وحدودها، فالحكم - فى الدولة الإسلامية - هو لله، بواسطة الأمة، المستخلفة عن الله، وليس حكم فرد أو حزب يحتكر النيابة أو الخلافة عن الله، وفى هذا التصور لمصدر السلطة، بالمنهج الإسلامى، عندما يوضع فى التطبيق، ما يضمن عصمة الدولة الإسلامية من الكهانة والكهنوت.

* إن تجربة المسيرة الحضارية والتاريخية لأمتنا مع هذا المنهج الإسلامى هى شاهد صدق وعدل على مدى وقاء هذا المنهج بانتفاء خطر الكهانة ومخاطر احتكار السلطة للكهنة فى ظل دولة الإسلام، فعلى امتداد التاريخ الإسلامى، الذى سادت فيه حاكمية الشريعة ومشروعيتها، لم يشهد هذا التاريخ «حكومة الفقهاء» بالمعنى الذى عرفه الغرب - حكومة رجال الدين - .

* إن الإمام مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ، ٧١٢ - ٧٩٥ م) هو الذى رفض اقتراح الخليفة المنصور العباسى (٩٥ - ١٥٨ هـ، ٧١٤ - ٧٧٥م) أن يكون (الموطأ) وحده قانون قضاء الدولة، قائلاً: إن (الموطأ) هو اجتهاد مالك، وفى الأمة مجتهدون آخرون، واجتهادات أخرى. فليست «الكهانة» فقط هى المرفوضة، بل و«وحدانية الاجتهاد»، اللهم إلا أن يكون اجتهاداً جماعيًا، يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع.

والصراع على الخلافة - السلطة والدولة - فى صدر الإسلام، قد صنفه المنهج الإسلامى - البرىء من الغلو - فى باب «الخلاف فى الاجتهاد السياسى»، فقاس وقائعه وقيم مواقف فرقائه بمعايير ومصطلحات «الصواب» و«الخطأ» و«النفع» و«الضرر»، وليس بمقاييس الخلاف الدينى والاختلاف فى الدين، ولا بمعايير ومصطلحات «الكفر» و«الإيمان»، ولو كانت السياسة الإسلامية كهانة لما حدث هذا التمييز.

وإمامة المفضول، دينيا - من حيث الورع الدينى والتقوى الدينية والتقدم فى النسك التعبدى - إذا كان أفضل فى فقه الواقع الدنيوى وأقدر على سياسة هذا الواقع على النحو الذى يحقق مصالح الأمة - موقف اجتمع عليه مفكرو الأمة - خلا «الباطنية - الإمامية» - ، ودلالته على الطابع «المدنى - الإسلامى»، النافى وجود «كهانة - إسلامية»، لا تخطئها بصيرة المتأمل فيه.

وإذا كانت دولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد «ولت» أبا سفيان بن حرب وابنه معاوية ولم «تولّ» على بن أبى طالب ـ الرجل الربانى ـ ولا أبا ذر الغفارى ـ وهو الذى قال عنه النبى، صلى الله عليه وسلم: «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء رجلاً أصدق لهجة من أبى ذر»، ووضعت لواء القتال بيد خالد بن الوليد، وليس بيد الصديق أبى بكر. . . إلخ . . فإن فلسفتها فى الحكم واختيار الولاة شاهد على أن «ولاية» المفضول ـ دينيا ـ إذا كان أفضل فى مهام ولايته، هو دليل على انتفاء الكهانة واحتكار الكهنوت من منهج الحكم والسياسة فى دولة الإسلام.

بل إننا نلمح فى المنهج الإسلامى ما يمكن أن تسميه سد الذرائع وإغلاق المنافذ التى تلوح منها ظلال الكهانة والكهنوت، أو تريح منها رائحة احتكار السلطة فى دولة الإسلام. فلو أن الخلافة، بعد انتقال الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى بارئه، قد أعطيت لعلى بن أبى طالب، رضى الله عنه ـ وهو الجدير بها ـ لظل «الحكم السياسى» فى بيت «النبوة الدينية»، ولمثّل ذلك ـ فى يوم من الأيام، ولدى البعض ـ شبهة احتكار السلطة فى منهج الإسلام وتطبيقاته، لكن الصحابة ـ على ما يبدو ـ قد وضعوا هذا الأمر ـ مع غيره من الأمور ـ التى ليس هذا مكان الحديث عنها ـ فى اعتبارهم وهم يخرجون بالخلافة، يومئذ، من بيت النبوة، ومن الفرع الهاشمى، وفى ضوء هذا التفسير تقرأ حوار عمر بن الخطاب مع عبد الله بن عباس، رضى الله عنهم، ذلك الذى بدأه عمر، سائلاً:

«يا عبد الله، أنتم أهل رسول الله، وآله، وبنو عمه، فما تقول فى منع قومكم منكم؟!

قال: لا أدرى علتها، والله ما أضمرنا لهم إلا خيرا. . . !

فقال عمر: إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، فتذهبوا فى السماء شمخًا بذخًا. . . وإن قريشًا اختارت لنفسها فأصابت. . . ».

إن هذا ليس موقف قريش وحدها، بعد وفاة النبى، صلى الله عليه وسلم، وإنما هو موقف يستشفه عمر من منهج النبوة وتوجهات الرسول نفسه فى هذا

الموضوع، مضى عمر، في حديثه إلى ابن عباس فقال: «... وإني رأيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، استعمل الناس وترككم!... والله ما أدري أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه، وأنتم أهل لذلك؟!، أم خشي أن تعاونوا، لمكانكم منه، فيقع العتاب عليكم، ولا بد من عتاب؟!...»[1].

إننا، وبصرف النظر عن السبب الحقيقي، للعدول بالخلافة - في بدايتها - عن علي بن أبي طالب وبيت النبوة - أمام «سد الذرائع» وإغلاق المنافذ - كأحد الأسباب - وذلك حتى لا تريح رائحة الكهانة واحتكار السلطة في منهج الإسلام..

وإلى الذين يخافون من «إسلامية الدولة» أن تكون بابا لاحتكار الفقهاء وعلماء الدين للسلطة في الدولة والسياسة في المجتمع، نقدم رأي ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) الذي، وإن لم يرفض اهتمام الفقهاء - وهو أحدهم - بالسياسة، واجتهادهم فيها، وعملهم بها، إلا أنه قد رأى أن أهل العلم الديني - ككل المتبحرين في الفكر النظري - هم أبعد الناس عن إجادة أعمال الدولة - السلطة التنفيذية - لحاجتها إلى «العقلية العملية»، التي تصدر من الواقع، دون أن تغرق الواقع في النظريات، على عادة الذين يعيشون في التجريد النظري، فتختل لديهم علاقات التوازن بين «الفكر» وبين «الواقع». يرى ابن خلدون أن «لأهل النظر» مكانهم لكن ليس مكان «أهل التنفيذ» فيعبر عن هذه «اللمحة الفكرية» في فصل عقده تحت عنوان: (فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها)؟!، يقول فيه، معللاً: «... والسبب في ذلك: أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص في المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص المادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون، من بعد ذلك، الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) ج١٢ ص٩ - ج١ ص٧١٩، ود. محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) ج٢، ص٢١٠-٢١٢. طبعة دار المعارف - القاهرة.

والسنة، فتطلُّب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية، التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم متعودون، في سائر أنظارهم، الأمور الذهنية والأنظار الفكرية، لا يعرفون سواها، والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور.. فتكون العلماء، لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً، ولا يُؤمن عليهم، ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي، السليم الطبع، المتوسط الكيس ـ لقصور فكره عن ذلك، وعدم اعتياده إياه ـ يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يتعدى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج، فيكون مأموناً من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه، فيحسن معاشه، وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم...»[1].

تلك شهادة فقيه، حاول «السياسية التنفيذية» مرارا وتكرارا، ثم كتب شهادته هذه عن خبرة في «النظر» وخبرة في «التنفيذ»! وهي شهادة تنصف كل الفرقاء، مع تحديد المكان الملائم لكل فريق!..

ومن قبل ابن خلدون وجدنا التصور «النظري ـ التجريدي» «للباطنية ـ الإمامية» في الإمامة، ورأينا كيف جاء حلما مثاليا بالمخلص المثالي، على نحو لا علاقة بينه وبين الواقع والممارسة والتطبيق.

ومن قبل «الباطنية ـ الإمامية» رأينا «الغلو الخارجي» في «الحاكمية» وفي «التكفير بالمعصية»، وكيف كان «تجريدا ذهنيا» صنعه الصلاح والتقوى والنسك في أذهان

---

(١) ابن خلدون (المقدمة) ص ٤٥٠، ٤٥١.

«القراء» ـ الذين كانوا طلائع الخوارج ـ فعجز على التطبيق، بل وكان وبالاً على أصحابه وعلى الأمة جمعاء، عندما حاولوا ـ بالسيف ـ وضعه فى التطبيق!.

* * *

هكذا أقام المنهج الإسلامى العلاقة الطبيعية والوثقى بين «الدين» وبين «الدولة» على النحو الذى لا تناقض فيه ولا تضاد.. وعلى النحو الذى لا كهانة فيه ولا كهنوت.

* * *

دولة: «إسلامية...» لأن للشريعة الإسلامية ـ وهى وضع إلهى ـ الحاكمية فى سياستها... وهى ـ فى ذات الوقت ـ «مدنية»؛ لأنها اجتهاد إسلامى، فى «الفروع» محكوم بمقاصد الشريعة الإسلامية وحدودها، فهى، بهذا الوضع، نموذج فريد، تفرد المنهج الإسلامى فى الجمع والتأليف بين ما يمكن، ويجب جمعه وتأليفه من سمات وقسمات «الأقطاب» التى نظر إليها منهج الحضارة الغربية كمتقابلات لا سبيل إلى الجمع بينها، فضلاً عن المؤاخاة والتساند والتوفيق.

إن حاكمية الله ـ فى الدولة الإسلامية ـ مفوضة للأمة ـ المستخلفة عن الله ـ وصدق الإمام ابن حزم [٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ، ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م] عندما قال: «إن من حكم الله أن جعل الحكم لغير الله»!!

* * *

الشورى البشرية ... والشريعة الإلهية

في المنهج الإسلامي، ليس هناك، «تناقض» وأيضًا ليس هناك «خلط» بين موضوعات الشورى البشرية وحدودها ونطاقها، وبين الموضوعات التي هي شريعة إلهية، وضعها الله، سبحانه؛ لتكون التجسيد لحاكمية الله المهيمنة على الإنسان والواقع الذي يعيش فيه.

إن الحاكمية الإلهية، المتمثلة في أصول الشريعة ومقاصدها وحدودها، ليست من جنس الحاكمية البشرية، المتمثلة فيما هو موضوع لشورى الإنسان، فحاكمية الله هي حاكمية الفعال لما يريد، الذي لا يُسأل عما يفعل، والذي شاءت حكمته، كي تتحقق للرسالة المحمدية الخاتمة مؤهلات الخلود الدنيوي، فلا تنسخ، أن تقف هذه الحاكمية الإلهية، في المتغيرات الدنيوية، عند الكليات والفلسفات والمقاصد والأحكام المتعلقة بالمصالح الثابتة، فتمثل الإطار الذي يحفظ لشورى الإنسان إذا هي التزمت حدود هذا الإطار إسلاميتها.. إنها حاكمية السيادة العليا، التي تمثلت في مبادئ الشريعة الإلهية وحدودها ومقاصدها، والتي هي الضابط والمعيار لإسلامية شورى الإنسان، التي هي شورى «الخليفة» المحدودة نطاقها والمحددة موضوعاته بحكم مكانة الخليفة في الكون، وبنود عهد استخلافه، في عمارة الكون الذي يعيش فيه، عن الله، سبحانه وتعالى.

هنا في تحديد العلاقة بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية»، تبرز خصائص المنهج الإسلامي في مكانة الإنسان في هذا الكون ـ مكانة الخليفة عن الله ـ وفي نطاق حريته واختياره، وفي علاقة «الثوابت» بـ«المتغيرات»... إلخ، فينتفي «التناقض» وكذلك «الخلط» بين ما هو حاكمية إلهية، متمثلة في الشريعة، وبين ما هو موضوع لشورى الإنسان..

إن القرآن الكريم يحدد أن للحاكمية الإلهية السيادة العليا والمرجعية العظمى في حياة هذا الخليفة، الإنسان . . . ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٤، ٦٥). . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (النساء: ٥٩).

ودستور الدولة الإسلامية الأولى ـ (الصحيفة – الكتاب) ـ على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينص على أن المرجعية هي لهذه الحاكمية الإلهية، ممثلة في الشريعة، فيقول: «. . . وأنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم. . »[1].

تلك هي مكانة الحاكمية الإلهية، مكانة المرجعية الأولى والسيادة العليا ومبادئ التشريع. إنها الإطار الحاكم لشورى الإنسان، والصبغة الإلهية التي لا بد أن تصطبغ بها إبداعات البشر وسلطاتهم كخلفاء عن صاحب هذه الحاكمية في عمارة الكون وفق المنهج الإسلامي المحقق لبنود عهد الاستخلاف.

وفي هذا الإطار، إطار الحاكمية الإلهية، كما تمثلت في الشريعة الإلهية، فرض الله، في المنهج الإسلامي، على الإنسان أن ينهض بحمل الأمانة التي حملها، وأن يسوس حياته الفردية والأسرية والاجتماعية، ويقود المجتمع ويحكم الدولة ويعمر الأرض بسلطان الخليفة، عن طريق الشورى البشرية المحكومة بحدود حاكمية الله. فرض الله هذه الشورى فريضة إلهية، وليست مجرد «حق» من حقوق الإنسان.

إنها أمر من الله، سبحانه وتعالى، حتى لرسوله الكريم، ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ

---

(١) (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ ـ ٢١.

لهم ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وإذا كان «العزم» هو القرار الذي يؤذن بالتنفيذ، فإن الشورى هي المقدمة الطبيعية والضرورية لهذا «العزم» ـ القرار ـ والصانعة لطبيعته.

وهذه الشورى، كما هي فريضة إلهية في سياسة الدولة وشئون الاجتماع الإنساني للأمة، هي كذلك في نطاق الأسرة، كلبنة في صرح الاجتماع الإنساني. إنها السبيل إلى التراضي الذي يحقق للأسرة السعادة والوفاق... ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالاً عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾ (البقرة: ٢٣٣).

إنها فريضة في سياسة الدولة والأمة، بل وشرط في طاعة الرعية للراعي، وكما يقول الإمام ابن عطية، عبد الحق بن غالب المحاربي (٤٨١ - ٥٤٢هـ، ١٠٨٨ - ١١٤٨م): «... فإن الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام. ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب.. وهذا مما لا خلاف فيه...»[1]..

وهي كذلك في نطاق الأسرة، بل لقد بلغت مكانتها في منهج الإسلام أن غدت واحدة من الصفات التي يميز بها الإيمان أهله، ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون (٣٦) والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون (٣٧) والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون (٣٨) والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ (الشورى: ٣٦ - ٣٩). فهي واحدة من أمهات صفات المؤمنين!..

---

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج٤ ص٢٤٩.

بل إننا نلمح فى التعبير القرآنى بالموطنين اللذين ورد فيهما ذكر (أولى الأمر) الحديث عنهم بصيغة الجمع، لا بصيغة الإفراد والانفراد! . . ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ (النساء: ٥٩) . . ﴿ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم ﴾ (النساء: ٨٣) . . الأمر الذى يزكى جعل السلطة - سلطة أولى الأمر - فى الدولة والمجتمع جماعية شورية، كى لا يغرى ويفضى الانفراد بالسلطة إلى الطغيان، مع التأكيد على أن يكون (أولو الأمر) هؤلاء من المسلمين، حتى تلتزم شوراهم نهج الإسلام وحاكمية الله.

ولقد ذهب القرآن الكريم على درب تزكية فريضة الشورى الإنسانية، فضرب الأمثال على رجحان كفتها وكثرة منافعها من قصص التاريخ وأنباء الأولين، فهذه ملكة سبأ تستشير الملأ من قومها قائلة: ﴿ يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون ﴾ (النمل: ٣٢) . . بل لقد سلك الملأ من قوم فرعون طريقها وهم يبحثون الموقف مع موسى عليه السلام . . ﴿ قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم (١٠٩) يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ﴾ (الأعراف: ١٠٩، ١١٠)، فهى فضيلة من فضائل الدول والمجتمعات - بصرف النظر عن عقائدها - عبر التاريخ، وهى فى الإسلام فريضة إلهية، وليست مجرد حق من حقوق الإنسان . .

وإذا كان مقام السنة النبوية من القرآن الكريم هو مقام «البيان والتفصيل والتجسيد»، ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ (النحل: ٤٤) . . وإذا كان أصدق معايير صحة هذه السنة هو أن يكون لها فى القرآن معنى أو مبنى أو هما معا؛ فإن السنة النبوية فى الشورى، كما جسدها السلوك النبوى والتطبيق الراشد، قد سمقت فى الفكر والتجربة الإسلامية منارة عالية ومضيئة، لتعلى من مقامها كمعلم من معالم منهج الإسلام . .

إنها تكليف نبوى، «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»[1]، وهى مسئولية تتطلب من هو أهل لها ولتبعاتها، فلا بد وأن يهيىء المجتمع الإسلامى أبناءه لحمل أماناتها، لأن «المستشار مؤتمن»[2]، «ومن استشار أخاه المسلم فأشار عليه بغير رشد

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى والإمام أحمد.

فقد خانه»[1]، ولقد كانت من أبرز صفات رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى ليروى أبو هريرة فيقول: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله، صلى الله عليه وسلم»[2]، ومع عصمة الرسول فيما يبلغ عن ربه، ومع رعاية الوحي لاجتهاده بالتقويم، فلقد كان القدوة - كقائد للدولة وسائس للمجتمع - في الالتزام بثمرات الشورى، حتى ليقول، صلى الله عليه وسلم، لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»![3]، ففيما هو اجتهاد وشورى بشرية، تنزل الأقلية على رأي الأكثرية.

ولقد امتد نطاقها وأظلت شجرتها كل جزئيات الحياة وسائر ما لم تفصل فيه حاكمية الله.. فالرسول القائد يلتزم سبيلها في تعيين الأمراء والولاة، فيقول - فيما يرويه الإمام علي بن أبي طالب -: «لو كنت مؤمراً أحداً دون مشورة المؤمنين لأمرت ابن أم عبد»[4] - (عبد الله بن مسعود) - ! وكذلك في مواقع الحروب ومعاهداتها، في اختيار موقع نزول الجيش بغزوة بدر الكبرى، وفي قتال المشركين يومها، ولقائهم خارج المدينة، استشار الناس، وخاصة الأنصار، ليمتد نطاق بيعتهم له بالعقبة فيشمل الحماية خارج المدينة أيضاً، وفي أسرى غزوة بدر، وفي السعي لفك حصار الأحزاب عن المدينة في غزوة الخندق، وفي موقع اللقاء يوم أحد... إلخ...

وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي»![5]..

وعلى ذات الدرب، درب منهج النبوة في الشورى سار الخلفاء الراشدون، فدولة الخلافة تأسست بالشورى وعليها، والبيعة الشورية والاختيار كانا سبيل تمييز الخليفة والعقد له، والخليفة الأول هو الذي التزم تعميم الشورى في مجتمع المدينة كلما عرض عارض لم تقض ولم تفصل فيه حاكمية الله، «عن ميمون بن مهران

---

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الترمذي.

(٣) رواه الإمام أحمد.

(٤) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج٤ ص ٢٥١.

قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم، نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ذلك الأمر سنة قضى به، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قضى في ذلك بقضاء؟.. فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به...»[1]..

وعمر بن الخطاب، هو الذي طور جهاز الدولة - عندما دون الدواوين - بالشورى، واجتهد اجتهاداته - التي سبقت إشارتنا إليها - كثمرات للشورى - حتى لقد ازدانت صفحات مصادر التاريخ بمشاوراته ووصاياه الداعية إلى التزام الشورى، كفريضة إلهية، وكالسبيل الآمن لسياسة الفرد والأسرة والأمة في مجتمع الإسلام، فهو القائل: «من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين، فلا بيعة له، ولا بيعة للذي بايعه!»[2]. فلا مشروعية لبيعة ولا لمبايعة إلا إذا تمت عن طريق «شورى المسلمين»، يشمل ذلك الولايات والإمارات الفرعية، كما يشمل الإمارة الكبرى والإمامة العظمى، ولقد خطب عمر، أواخر عهده، فقال: «إن قوماً يأمرونني أن أستخلف، وإن الله لم يكن ليضيع دينه ولا خلافته، والذي بعث به نبيه، صلى الله عليه وسلم، فإن عجل بي أمر فالخلافة شورى في هؤلاء الستة»[3].. ولقد كان هؤلاء الستة - وهم بقية المهاجرين الأولين - سائرين على ذات الدرب.. «فاجتمع الرهط الذين ولاهم عمر فتشاوروا»، ولكن دون أن ينفردوا بالمشورة، بل عهدوا إلى عبد الرحمن بن عوف أن ينهض بإدارة «عملية الشورى» فلم يترك أحدا من الناس إلا استشاره، فلما رجحت كفة اختيار عثمان بن عفان، عقدت له البيعة العامة «فبايعه الناس: المهاجرون، والأنصار، وأمراء الأجناد والمسلمون...»[4].

لقد بلغت مكانة الشورى في المنهج الإسلامي مكانة القانون الحاكم لانتظام

---

(١) رواه الدارمي.
(٢) رواه البخاري والإمام أحمد.
(٣) رواه مسلم والإمام أحمد
(٤) رواه البخاري.

الحياة الفردية والاجتماعية ـ وفق نظام الإسلام، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن أن اقتران الانفراد بالأمر والاستبداد بالرأي والاستغناء عن مشاورة ومشاركة الآخرين، اقتران ذلك بالطغيان إنما يبلغ في التلازم مبلغ «السنة» و«القانون»، ﴿ كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ ۝ أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ ﴾ (العلق: ٥، ٦) فالانفراد والاستغناء ـ بالرأي أو بالقرار أو بالسلطان أو بالمال ـ هو المقدمة والسبيل والقرين للطغيان!

* * *

ولا يحسبن أحد أن الشورى قد وقفت في تطبيقات المنهج الإسلامي عند حدود الشورى الفردية التي لم تعرف التنظيم في المؤسسات.. فعلى الرغم من بساطة حياة مجتمع الصدر الأول، وسذاجة تجارب الإنسان يومئذ في ميدان التنظيم المتبلور في «مؤسسات»، وعلى الرغم من ضعف الضوء الذي سلطه المؤرخون المسلمون على هذا الجانب في نظام الدولة الإسلامية الأولى ـ بسبب تراجع الشورى وممارساتها وانعدام مؤسساتها في التجربة الإسلامية بعد عصر الراشدين ـ على الرغم من كل ذلك، فإننا نستطيع أن نرى في «هيئة المهاجرين الأولين»: مؤسسة دستورية، ذات سلطات محددة في قيادة الدولة ـ على عهد النبي، صلى الله عليه وسلم ـ وفي الترشيح للخليفة، وعقد البيعة الأولى له، والتي تتلوها البيعة العامة من أهل العاصمة والأمصار[١]، وأن نرى في «النقباء» الاثنى عشر، الذين مثلوا قيادة مجتمع الأنصار: مؤسسة شورية، مثلت «الوزراء ـ المؤازرين ـ المشيرين» إلى جوار «هيئة المهاجرين الأولين».

بل إن هناك إشارة في بعض الدراسات التاريخية تتحدث عن مجلس للشورى في العهد النبوي كان عدد أعضائه سبعين عضوا[٢] كذلك نستطيع أن نرى كيف لم تقف الشورى ـ وجوهرها اشتراك الأمة في صنع القرار ـ عند حدود أعضاء هذه المؤسسات، بل لقد امتدت إلى كل «أهل الرأي»، بل و«الجمهور». ففي الأيام

(١) انظر تفصيل الحديث عن هذه المؤسسة واختصاصاتها بكتابنا (الإسلام وفلسفة الحكم) ص ٤٩ ـ ٦٨ طبعة دار الشروق. القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٢) فان فلوتن (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية) ص ٩٦ ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

الثلاثة التي تمت فيها الشورى لاختيار الخليفة الراشد الثالث «لم يترك أهل الشورى أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألوهم واستشاروهم» فيمن يريدون الخليفة بعد عمر بن الخطاب؟![1]

* * *

تلك هي الشورى الإسلامية: التجسيد لإرادة الأمة الحرة، المحكومة بإطار حاكمية الله، ومظهر سلطة الأمة وسلطانها فيما لم تقض وتفصل فيه الحاكمية الإلهية.. هذه الحاكمية التي تمثلت وتتمثل في مبادئ الشريعة وحدودها ومقاصدها، والتي هي - في شئون الدنيا - بمثابة «الأطر - الثوابت» التي تحفظ على شورى الأمة صبغتها الإسلامية، والتزامها حدود الحلال والحرام، فهي ليست نقيضاً للشورى، وإنما هي الكافلة لها أن تظل ثمراتها إسلامية، كما أن هذه الشورى لا يمكن أن تضيق وتتبرم من هذه الحدود الإلهية، لأنها - الشورى - في عرف الإسلام فريضة إلهية، أي أن المسلم «يعبد» الله عندما ينهض بتبعاتها، وغير وارد أن تكون هناك «عبادة لله» لا يراعي «المتعبد بها» حدود حاكمية الله!...

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية بين «الشورى البشرية» وبين «الشريعة الإلهية» على هذا النحو الذي برئ من «التناقض» ومن «الخلط» كليهما...

* * *

(١) ابن قتيبة (الإمام والسياسة) ج١ ص٢٤ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.

الرجل... والمرأة

من أصدق وأدق وأشمل المصطلحات فى التعبير عن صنيع الإسلام وإنجازه الذى أحدثه ويحدثه بالنسبة للإنسان، مصطلح: «الإحياء»، فالإسلام إحياء كامل وشامل وعميق ودائم لكل من استجاب لدعوته، والتزم بمنهجه، وسلك سبيله فى خاصة نفسه وعامة أمره وسائر ما تشتبك به شئونه من علاقات، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤).

ولقد تضمن هذا «الإحياء الإسلامى» ضمن ما تضمن، إخراج الذين اهتدوا بالإسلام من الظلمات إلى النور، وكذلك تحرير الإنسان المسلم مما كان يثقل ظهره ويقيد خطوه ويشل طاقاته من القيود والأصفاد، «فالتحرير الإسلامى» مهمة من مهام «الإحياء الإسلامى» بالنسبة للإنسان، ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ولقد توجه هذا «التحرير الإسلامى» إلى الإنسان المسلم، من حيث كونه إنسانًا ـ رجلاً كان أو امرأة هذا الإنسان ـ فكانت نظرة الإسلام إلى الرجل والمرأة باعتبارهما: «الإنسان المسلم»، الذى يتوجه إليه الإسلام بالإحياء والتحرير، يتساويان فى ذلك مساواة الأعضاء فى البدن الواحد، وفى هذه النظرة الإسلامية بداية خيط فلسفة الإسلام ومنهجه فى علاقة الرجل بالمرأة، وموقف المرأة من الرجل، وما عرف واشتهر بـ «تحرير المرأة».

إن المساواة بين المرأة والرجل فى «الإنسانية»، هى حقيقة موضوعية تدركها كل العقول وكل الحواس، وإن المساواة بينهما فى التكاليف، حقوقًا وواجبات، وفى الحساب والجزاء، وفيما يلزم للنهوض بالتكاليف من عقل وقدرات، منحها الله لكل منهما وركبها فيه، هى مما أجمع عليها ويجمع الناظرون فى فكر الإسلام.

لكن هذه المساواة التى قررها الإسلام بين المرأة والرجل، والتى جعلت منهما عضوين فى بدن واحد، هو بدن الإنسان المسلم، قد اعترفت بالواقع الطبيعى المتمثل فى تميز المرأة، بالأنوثة، وتميز الرجل، بالذكورة، وبما لهذا التميز من حكمة استهدفت تكاملهما كما يتكامل الشقان المكونان للشىء الواحد، فتجتمع لهما: المساواة، والتكامل فى ذات الوقت، مميزة تساويهما عن تساوى «الأنداد»! فكما تتساوى أعضاء البدن الواحد، فى عضويته، مع تميز كل منها عن الآخر، كذلك الحال فى علاقة المرأة بالرجل: المساواة، مع التميز، دونما تناقض بينهما...

وإذا كان تميز الرجل «درجة» ـ هى «القوامة» فى بعض الميادين ـ هو الثمرة لتميز طبيعة الرجولة عن طبيعة الأنوثة، استهدافًا للتكامل، المحقق لاستمرار النوع وتحقيق السعادة لأبنائه، إذا كان ذلك هو لب الإضافة التى أنجزها المنهج الإسلامى فى علاقة المرأة بالرجل، ووضع كل منهما بالنسبة للآخر، فإن المساواة بينهما فى الإنسانية، حقوقًا وواجبات، وفى التكاليف الإسلامية، هى «فكر» الإسلام، الذى جاء ليطور وضع المرأة ويحررها من القيود الاجتماعية والاقتصادية والعرقية التى حملت من أثقالها ـ لأسباب تاريخية ـ أكثر وأثقل مما حمل الرجل. بل لا نغالى إذا قلنا إن المرأة المسلمة، فى عصر البعثة، قد مثلت بجهادها فى سبيل حريتها وتحريرها، «الواقع» الذى مثل علامات الاستفهام التى جاء الوحى الإلهى، بتحريرها، كى يجيب عليها ويستجيب للمشروع العادل منها.

* ففى سنن الترمذى أن الصحابية الجليلة، المجاهدة المقاتلة... بطلة يوم أحد ويوم اليمامة ـ والمواقع الكثيرة الأخرى ـ زوجة الشهيد، وأم الشهداء: أم عمارة، نسيبة بنت كعب الأنصارية (١٣ هـ، ٦٣٤م) قد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تتحدث باسم جماعة من نساء المدينة، وتطلب مساواة المرأة بالرجل، قائلة: يارسول الله «ما أرى كل شىء إلا للرجال! وما أرى النساء يذكرن بشىء؟!

فكان جواب الوحي الإلهي عن علامة استفهام «الواقع» هذه متمثلاً في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٥).. فكان تقرير الآية القرآنية المساواة ـ بالنص لفظاً ـ الجواب الإلهي عما تخلق في الواقع من مشاعر صنعتها المظالم التي عانت منها المرأة، أكثر من الرجل، في حقب طويلة من التاريخ.

* وفي ترجمة ابن الأثير ـ بـ (أسد الغابة) ـ للصحابية الجليلة.. الخطيبة، المجاهدة المقاتلة: أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية (٣٠ هـ، ٦٥٠م)، نقرأ كذلك أنها قد أتت إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، وهو جالس إلى أصحابه، تعلن أنها إنما جاءت متحدثة باسم غيرها من النساء، اللاتي اجتمعت آراؤهن على طلب مساواتهن في الأجر بالرجال، مع تمايز الأعمال بين الفريقين.. أتت النبي فقالت: «إني رسول من ورائي من جماعة نساء المسلمين، يقلن بقولي، وهن على مثل رأيي..»!.. ثم عرضت القضية.. فاستحسن الرسول، صلى الله عليه وسلم، منطقها، حتى لقد التفت إلى أصحابه وقال: «أسمعتم مقالة امرأة أحسن سؤالا عن دينها من هذه؟

قالوا: لا يا رسول الله.

قال، صلى الله عليه وسلم: انصرفي يا أسماء، وأعلمي من وراءك من النساء...».

وحدثها عن مساواة الإسلام بين المرأة والرجل في الأجر، وعن مثوبة المرأة، إذا هي نهضت بما هي أهل له، عما أنجز الرجال من الصالحات، لتكامل العملين واتفاقهما في إقامة قواعد العمران، وعند ذلك «انصرفت أسماء وهي تهلل وتكبر استبشاراً بما قال لها رسول الله، صلى الله عليه وسلم».

وإذا كانت فلسفة المنهج الإسلامي في تمايز قدرات المرأة عن الرجل قد ارتكزت

إلى تمايز طبيعة الأنوثة عن طبيعة الذكورة، فإن الرسالة الخاتمة قد تركت آفاق الميادين التي تستطيع المرأة إجادة أعمالها لتطور ما لديها من طاقات وقدرات، تركت هذه الآفاق مفتوحة، منبهة، فقط، على ضرورة الاتساق بين الطبيعة وما تؤهل له من أعمال، استهدافًا للحفاظ على فلسفة «التكامل» بين المرأة والرجل، واتقاء لخطر «الندية» المنافي لحكمة الله من خلق الإنسان ذكراً وأنثى.

فالصحابية أميمة بنت رقيقة، تُحدِّث فتقول: «جئت النبي، صلى الله عليه وسلم، في نسوة نبايعه، فقال لنا: فيما استطعتن وأطقتن»[1]. فنطاق وآفاق التكليف والحقوق والواجبات، هي ما تستطيعه المرأة وتطيقه، باعتبارها أنثى، وفق أحكام الزمان وأعراف المكان، وما تنميه أو تحجمه لديها التربية من قدرات وإمكانات.

ومن هنا كان حديث الآية القرآنية عن المساواة بينهما في الحقوق والواجبات، وعن الدرجة - درجة القوامة - التي تأهل لها الرجل، بحكم رجولته، في ميادين بعينها.. حديث الآية التي تقول: ﴿ **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم** ﴾ (البقرة: ٢٢٨). فالعرف - وهو متغير ومتطور - هو معيار ميادين المساواة في الأعمال والوظائف الحياتية.. لكن تظل الدرجة - درجة القوامة - قائمة في ميادين بعينها، لارتباطها بـ«الثابت» - وهو «الرجولة» و«الأنوثة» التي تمايز بين الرجل والمرأة، والتي ينعكس تمايزها في ميادين بذاتها.

وإذا كانت درجة القوامة هي القيادة، التي تؤهل الرجولة الرجل لها في ميادين بعينها، ﴿ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم** ﴾ (النساء: ٣٤)، فإن الإسلام لم يحرم المرأة من هذه «القوامة» - القيادة - حيث تؤهلها لها أنوثتها.. فالراعي هو القائد - القوّام - الدائم القيام على قيادة ميدانه - والحديث النبوي يحدثنا عن نصيب المرأة في ميدان القوامة والرعاية والقيادة، فيقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم، وهو مسئول عنهم.. والرجل راع على أهل بيته، وهو مسئول عنهم. والمرأة راعية على بيت بعلها وولده، وهي مسئولة عنهم، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته..»[2].

---

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) رواه البخاري ومسلم والإمام أحمد.

وإذا كان المنهج الإسلامي قد تميز بهذا الوضوح في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة، في الإنسانية، وفي التكاليف، حقوقًا وواجبات وحسابًا وجزاء، وفي حصر التمايز بما يقتضيه تميز الأنوثة عن الذكورة، وفي كل منهما امتياز لجنسه يحرص على الحفاظ عليه العقلاء؛ لأنه قاعدة وسر تكاملهما، المحقق لسعادتهما جميعًا، فإن وضوح هذا الموقف الإسلامي قد ازداد عندما تجسد فكره هذا في التجربة الإسلامية الأولى . . . فلم يعد مجرد فكر نظري، وإنما غدا واقعا يحياه الرجال والنساء . .

* فبيعة العقبة . . التي هي عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى قد شاركت فيها امرأتان[1]، فكان للمرأة المسلمة نصيب في «الولاية السياسية» منذ ذلك التاريخ . .

* وفي بيعة الرضوان ـ تحت الشجرة ـ والتي كانت على «الحرب والقتال» ـ شاركت النساء . . . وشملهن ـ مع الرجال ـ قول الله، سبحانه وتعالى: ﴿ لقد رضي اللهُ عن المُؤمنين إذْ يُبايعُونكَ تحتَ الشَّجرة فعلِمَ ما في قُلُوبهمْ فأنزلَ السَّكينة عليْهمْ وأثابهمْ فتحًا قريبًا ﴾ (الفتح: ١٨). ﴿ إنَّ الَّذين يُبايعُونكَ إنَّما يُبايعُون اللهَ يدُ الله فوْقَ أيْديهمْ فمن نَّكثَ فإنَّما ينكُثُ على نفْسه ومنْ أوْفى بما عاهد عليْهُ اللهَ فسيُؤْتيه أجْرًا عظيمًا ﴾ (الفتح: ١٠).

* وحديث النساء الغازيات في غزوات الإسلام الأولى، والمقاتلات والمداويات والمساعدات في المعارك . . شائع في مصادر السنة والسيرة والتاريخ[2].

---

(١) هما: أم عمارة، نسيبة بنت كعب بن عمرو ـ من بني مازن بن النجار، وأم منيع، أسماء بنت عمرو بن عدي بن نابي ـ من بني سواد بن غنم بن كعب بن مسلمة. انظر: ابن عبد البر (الدرر في اختصار المغازي والسير) ص٧٩. تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٢) حدث ذلك في غزوة خيبر ـ وأخرجه أبو داود من حديث حشرج بن زياد، عن جدته أم أبيه ـ كما أخرج أبو داود ـ عن أنس بن مالك ـ حديث غزوة النبي بأم سليم ونسوة من الأنصار يسقين الماء ويداوين الجرحى، وقتال أم عمارة، نسيبة بنت كعب، يوم أحد ويوم اليمامة، عظيم وشهير في مصادر السيرة والتاريخ. انظر ما كتبناه عن «صورة المرأة في صدر الإسلام» بكتابنا (الإسلام والمستقبل) ص١٩٩ ـ ٢٣٤. طبعة القاهرة دار الشروق ـ سنة ١٩٨٦م.

* والتطبيق الإسلامي لوصايا القرآن بالأمومة .. ووصايا النبي بالنساء .. ولتحديد القرآن أن التنوع - في الأنوثة والذكورة - هو آية من آيات الله، به تتحقق السعادة المتمثلة في «السكن» و«المودة» و«الرحمة» بين الزوج وزوجه ﴿ومن آياته أنْ خلق لكم منْ أنفسكمْ أزواجا لتسكُنوا إليْها وجعل بيْنكُم مودّةً ورحْمةً إنَّ في ذلك لآيات لقوْمٍ يتفكّرُون﴾ (الروم: ٢١). وتجسد هذه المعاني القرآنية في كثير من نماذج الواقع المعيش منذ ذلك التاريخ.

إن دور خديجة بنت خويلد (٦٨ - ٣ق. هـ، ٥٥٦ - ٦٢٠م) في حياة النبي ودعوته، ودور عائشة (٩ق. هـ - ٥٨هـ، ٦١٣ - ٦٧٨م) في الدين والدنيا، ودور الصحابيات اللاتي ملأت تراجمهن مجلداً في تراجم ابن الأثير لصحابة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ودور أسماء بنت أبي بكر (٢٧ ق. هـ - ٧٣ هـ، ٥٩٧ - ٦٩٢م) في رحلة الهجرة - هجرة النبي وأبي بكر - وفي منزل زوجها الزبير بن العوام، وفي حقله، وفي رعاية فرس قتاله، ودورها في معاركه الحربية وغزواته، وكذلك دورها في جهاد واستشهاد ابنها عبد الله بن الزبير وتصديها يومئذ لجبروت الحجاج بن يوسف الثقفي. إن دورها هذا - بل أدوارها - وهي في شموخ المرأة المسلمة العابدة المقاتلة العاملة، التي تزدان بالحشمة الإسلامية، فلا تكشف سوى الوجه والكفين، ولا تلبس ما يشف ولا ما يفتن، إن هذه النماذج إنما تترجم عن واقع جسد فكر الإسلام في هذا الميدان.

وإذا كنا لا ننكر - بل نبرز - أن تاريخنا الاجتماعي قد سادت في كثير من حقبه معالم «واقع» تنكر للكثير من «المثل» التي جاء بها الإسلام في «العلاقة الجامعة - والمميزة - بين الرجل والمرأة» حتى لقد أصاب المرأة المسلمة من المظالم أكثر مما أصاب الرجال، وحملت من القيود أثقل مما حمل الرجل. الأمر الذي جعل ويجعل حريتها وتحريرها واحدة من مهام الإسلاميين. إذا كنا لا ننكر ذلك - بل نبرزه وننبه إليه وندعو له - فإننا ننكر ونستنكر أن يتبنى المسلمون المناهج غير الإسلامية في فلسفة تحرير المرأة، وفي نموذج هذا التحرير[1]..

---

(١) لتفصيل هذه القضية انظر ما كتبناه عن: «أي النماذج هو التحرير للمرأة؟» بكتابنا (الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟) ص١٧٩ - ٢٠٠. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

فالمنهج الإسلامى، الذى قام على مساواة الرجل والمرأة فى الإنسانية وتكاملهما فى وظائف الحياة، يرفض مساواة «تماثل الأنداد»، التى سادت الدعوة إليها فى إطار الحضارة الغربية، وفى فكر وواقع التغريب ببلادنا الإسلامية. فلا الرجل السوى يسعده تساويه بالمرأة، كأنثى، ولا المرأة السوية يسعدها مساواتها بالرجل، فى الرجولة! ومن هنا تميزت وتتميز، فى المنهج الإسلامى، فلسفة «التحرير الإسلامى للمرأة» بالانطلاق من الوسطية الجامعة - والمميزة فى ذات الوقت - بينهما، «كشقين متكاملين ومتساويين»، فمع التساوى فى الإنسانية، تتمايز الطبيعة، من حيث الأنوثة والذكورة، تمايز وظيفة ودرجة، لا تمايز سيطرة واستبداد وخضوع!

وإذا كانت فلسفة «التحرير»، التى اعتمدت «تماثل الندية» قد جعلت صورة المرأة المتحررة - فى المجتمعات التى طبقت تلك الفلسفة - هى صورة: «المسترجلة الإسبرطية» أو «الغانية الرومانسية» أو «إعلان السلعة وسلعة الإعلان الرأسمالية». فإن منهج الإسلام فى هذا المقام يقول لنا: نعم، لتحرير المرأة، لكن ليس هذا هو نموذج التحرير![1]

* * *

(١) لتفصيل كثير من قضايا علاقة النساء بالرجال، انظر كتابنا (التحرير الإسلامى للمرأة) طبعة دار الشروق. وكتابنا (شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام) طبعة نهضة مصر. وغيرها من الكتب والدراسات.

الفرد.. والطبقة.. والأمة

الإسلام: دين الجماعة.. أي الأمة، تلك خصيصة من خصائص المنهج الإسلامي، وكون الأمة هي الجماعة الأساسية، في المنظور الإسلامي، لا يعني الإجحاف بحقوق «الفرد»، ولا الإنكار لوجود «الطبقة» ـ بالمعنى الاجتماعي ـ في إطار «الأمة»، وإنما هي العلاقات التي أقامتها الوسطية الإسلامية الجامعة بين «الفرد» و«الطبقة» و«الأمة» على نحو متميز وفريد.

فالمسئولية، في الإسلام، في الكثير من التكاليف، وفي الحساب والجزاء عليها: مسئولية فردية، نقل الإسلام بها هذا الفرد من وضع الذوبان الكامل في إطار القبيلة والعشيرة، لكن هذا الإنسان الفرد.. هو مدني بالجبلة.. اجتماعي بالطبع، يستحيل عليه أن يحيا فرداً وفي حدود النزعة الفردية.

والتكاليف، في الإسلام، منها الفردي ـ فروض العين ـ ومنها الاجتماعي ـ فروض الكفاية ـ وهي جميعًا ينتظمها نسق واحد، هو نسق التكاليف الدينية، والرباط بينها عضوي، حتى ليستحيل على الفرد ـ بسبب من مدنيته واجتماعيته ـ أن ينهض بتكاليفه الفردية ـ فروض العين ـ إذا أصاب الخلل النظام الاجتماعي، بتخلف الفروض الاجتماعية، فإذا انعدم الأمن في المجتمع أو عز فيه القوت، فأنى للعابد أن يعبد الله ويؤدي فرائضه العينية؟! لقد قال الفقهاء: إن صلاة الخائف والجائع لا تصح، لأن الحضور فيها ـ وهو شرط إقامتها ـ لا يتأتى إلا بالأمن الاجتماعي وتوافر القوت! ولقد أصاب الإمام الغزالي عندما حدد الضرورات الاجتماعية التي يستحيل بدون توافرها إقامة الدين، فقال: «إن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا؛ فنظام الدين، بالمعرفة والعبادة، لا يُتوصل إليهما إلا: بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات، من: الكسوة، والمسكن،

والأقوات، والأمن، فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق هذه المهمات الضرورية، إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين..»[1].. ولذلك، كانت فروض الكفاية ـ الاجتماعية ـ في المنهج ـ الإسلامي ـ آكد من فروض العين ـ الفردية ـ للارتباط العضوي بينهما في النسق التكليفي الواحد، ولترتب التمكن من أداء كثير من فروض العين على تحقيق كثير من فروض الكفاية..

لكن تحقيق الفروض الاجتماعية لا يغني عن ضرورة الفروض العينية، لأن مكانة الأمة والجماعة في التصور الإسلامي لا تلغي دور الفرد ومكانته، فالمسئولية والتكليف والحساب والجزاء فردي، ولا تزر وازرة وزر أخرى ـ في التكاليف الفردية ـ لكن البلوى الاجتماعية إذا عمت طالت من لا يد له فيها.. ولذلك دعانا الله إلى اتقاء الفتنة التي لا تصيب الذين ظلموا دون سواهم! ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥). إن النهوض بالمسئوليات والتكاليف الفردية هو السبيل إلى إقامة التكاليف الاجتماعية.. كما أن إقامة التكاليف الاجتماعية هو الذي يهيئ للفرد الوفاء بحقوق تكاليفه العينية.. وهذا الترابط بينهما هو التعبير عن ارتباط الفرد بالأمة في منهج الإسلام.

وفي ضوء هذه الحقيقة نقرأ صياغتها عند الماوردي (٣٦٤ـ ٤٥٠هـ، ٩٧٤ـ ١٠٥٨م) عندما يقول: «.. واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين:

أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها..

والثاني: ما يصلح به حال كل واحد من أهلها.. فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأن من صلحت حاله، مع فساد الدنيا، واختلال أمورها، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمد، ولها يستعد، ومن فسدت حاله، مع صلاح الدنيا، وانتظام أمورها، لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثرا، لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه، لأن نفسه أخص، وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفا، وفكره على ما يمسه موقوفا»[2].

(١) الغزالي (الاقتصاد في الاعتقاد) ص١٣٥.

(٢) الماوردي (أدب الدنيا والدين) ص١٣٤ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

فالفرد هو نقطة البدء، وهو، بواسطة الأسرة والعشيرة، يُعَدّ لبنة في كيان الأمة، ولا مكان للفردية المغالية في المنهج الإسلامي؛ لأن صلاح اللبنة موقوف على كونها جزءًا من البناء الكبير.

والأمة، في التصور الإسلامي، ليست مجرد جمع «كمي» يساوي عدد الأفراد فيها، وإنما هي كيان جامع، له حالة «كيفية» جديدة، تفوق كيفيات وقدرات أفرادها متفرقين.. إنها كيان متميز، له ما ليس للأفراد المتناثرين، إن الخيوط المتفرقة ليست لها القوة المتحصلة منها ذاتها إذا هي اجتمعت.. وقطرات الماء المتفرقة لا تحدث الرى الذى تحدثه عند الاجتماع، والأفراد المتفرقون ليست لهم حصافة الرأى ورجاحة العقل وكياسة النظر التى تتأتى لهم بشورى الاجتماع.. ولذلك لم يمنع جواز الضلال على كل فرد من أفراد الأمة، أن تكون لهذه الأمة العصمة عند الاجتماع والإجماع.. ويشهد على هذه الحقيقة الموضوعية حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «إن الله وعدنى فى أمتى وأجارهم من ثلاث: لا يعمهم بسنة، ولا يستأصلهم عدو، ولا يجمعهم على ضلالة»[1]..

* * *

فللأمة، فى الإسلام، مقام فريد، يعلو بها عن مجرد الجمع العددى والتراكم «الكمى» لما لدى أفرادها وآحادها..

ولقد أبصر الماوردى ـ وهو يتحدث عن مذاهب الأمم فى «الشورى» ـ كيف أن الحضارات التى مالت كفتها لحساب «الفرد» قد حبذت «الشورى الفردية»، بينما حبذت الحضارات التى مالت كفتها لحساب المجموع «شورى الاجتماع».. ثم أضاف الجديد الذى تميزت به حضارة الإسلام، وشوراه، عندما جمعت بين الاثنين ـ الفرد والمجموع ـ فقال: «إن مذهب الإسلام فى «الشورى» هو الجمع بين «شورى الفرد» و«شورى الاجتماع»، فحيث تكون القضايا مما تحتاج إلى الاجتهاد وإعمال الفكر واستنباط الأدلة، تكون شورى الانفراد، لأنها شورى الاجتهاد.. وحيث يكون المراد هو الكشف عن ثمرات الاجتهاد الفردى، فإن الاجتماع والمواجهة ـ شورى الاجتماع ـ تكون هى السبيل القويم»[2].. فللارتباط بين الفرد والمجموع كان جمع الشورى الإسلامية بين نمطى شوراهما جميعًا.

(١) رواه الدارمى.

(٢) (أدب الدنيا والدين) ص ٢٩٣.

وكما أن دار الإسلام تتألف من أوطان وأقاليم يجمعها جامع الإسلام: العقيدة والشريعة والحضارة.. فكذلك أمة الإسلام تتألف من الشعوب والقبائل التي تعارفت بالإسلام وعليه، فغدت أمة الإسلام التي لا تمزق وحدتها التمايزات القومية والعرقية والبيئية، لأنها تمايزات الواقع، الذي لا يناقضه الإسلام، وإنما يهذبه فينظمه في نسق العقيدة الواحدة والحضارة الواحدة.

* * *

وإذا كانت مكانة الفرد في المنهج الإسلامي قد شهدت بتميزها: المسئولية الفردية، والتكاليف الفردية.. وإذا كان القرآن الكريم قد أبرز مكانة الأمة ﴿إنَّ هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحدةً وأنا رَبُّكُمْ فاعْبُدُون﴾ (الأنبياء: ٩٢) ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاس﴾ (آل عمران: ١١٠)... ﴿وكَذلكَ جَعلْنَاكُمْ أُمَّةً وسطًا﴾ (البقرة: ١٤٣).. فإن المنهج الإسلامي لا ينكر وجود «الطبقة» ولا التمايز الطبقي في إطار الأمة وفي داخلها.. فالتفاوت الاجتماعي، بنظر الإسلام حقيقة من حقائق الواقع، نابعة من تفاوت الحوافز والقدرات والجهد المبذول والذكاء الذي يستخرج الثمرات.. والإسلام لا يقفز على حقائق الواقع ولا يتجاهلها ولا يعاديها، ولكنه يهذبها ويضبطها كي تظل في إطار «المشروع» ونطاق «العدل» ـ الذي لا يعني المساواة التامة وإنما يعني «التوازن» بين فرقاء متفاوتين... التوازن ـ الوسط ـ العدل، الذي ينكر الظلم، ويقترب بالتفاوت إلى حيث درجة التوازن ولحظة العدل، التي يكون فيها التفاوت مؤسسًا على ما هو ضروري ومشروع وطبيعي من العوامل والأسباب.. ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (النحل: ٧١).. فإذا تأسس التفاوت والتمايز الاجتماعي والاقتصادي على ما هو مشروع من الأسباب، وإذا أحدث هذا التفاوت تمايز الأمة إلى طبقات اجتماعية متميزة، فإن الإسلام لا يرى في وجود الطبقات إخلالاً بالأمة، كرابطة جامعة لها في منهجه المرتبة العالية، ولكنه كما أقام علاقات الترابط بين الفرد وبين الأمة، كذلك يهذب من حدود التمايز والتفاوت الطبقي ويضبط جموحه ويرسم آفاقه، على النحو الذي يجعل علاقات الطبقات الاجتماعية في لحظة التوازن

ودرجته ومستواه . . . لأن هذا التوازن، الذى يجمع بروابط التساند، الطبقات المتعددة، هو العدل ـ الوسط ـ فى منهج الإسلام . .

أما إذا اختل هذا التوازن الاجتماعى بين الطبقات فى أمة الإسلام، فإن الخيوط الجامعة بين الطبقات تخلى مكانها لعوامل التناقض والصراع بين هذه الطبقات ـ وتلك هى الأخرى حقيقة موضوعية، وواقع اجتماعى، لا ينكره المنهج الإسلامى ولا يستنكره ولا يتجاهله ولا يقفز عليه . . لكنه يضع، أيضًا، لهذا الصراع الضوابط، ويحدد له الغايات والآفاق . . فالهدف منه هو العودة بالعلاقات الطبقية إلى درجة التوازن ولحظة العدل ـ الوسط . . وليس الهدف منه ـ كما هو فى الحضارة الغربية ـ أن ينفى قطب القطب الآخر تماما، وأن تلغى طبقة الطبقة النقيض كلية وتقتلعها من الوجود . . فهذا المفهوم للصراع الطبقى هو خصيصة غربية ـ لأن لهم مفهومهم الخاص لآفاق حرية الطبقة فى التمايز والامتياز . . وهى آفاق قد لا تعرف الحدود! ـ فالبرجوازية سعت إلى نفى الإقطاع . . والبروليتاريا سعت وتسعى إلى نفى البرجوازية . . . وما حديث «الشمولية ـ الشيوعية» عن المجتمع اللاطبقى إلا حديث عن المجتمع الذى تنفرد فيه طبقة واحدة بسلطات الفكر والحكم والمال . . لكنهم يكتشفون ـ وإن لم يعترفوا ـ أن التمايز الطبقى الطبيعى حقيقة موضوعية من حقائق التوازن الاجتماعى ـ أى العدل الاجتماعى ـ وضرورة من ضروراته . . . فما ظنوه اقتلاعًا للبرجوازية، لم يكن أكثر من استبدال الطرف الذى يتمتع بامتيازاتها، فبدلاً من الملاك الرأسماليين، حل «الحزب» و«التكنوقراط» ـ أى «الدولة» ـ التى امتلكت سلطات الفكر والحكم والمال بدلاً من ملاكها السابقين . . تغيرت الأسماء، ولم تلغ الطبقية فى المجتمع الذى ظنوه لا طبقيًا! . . . حتى ليتحدثون عن حاجة مجتمعهم هذا إلى ثورة لإزالة ما به من تناقضات! . . .

لكن الإسلام، الذى لا يقفز على الواقع ولا يتجاهل حقائقه ـ ومنها التمايز الطبقى النابع من التفاوت الاجتماعى الطبيعى ـ يجاهد لإبقاء هذا التفاوت فى حدود الأسباب المشروعة، ويعمل على ألا تتجاوز آفاقه لحظة التوازن؛ التى هى درجة العدل ـ الوسط ـ . . فإذا تجاوز هذه الآفاق، واختل التوازن، وحل الظلم الاجتماعى محل العدل الاجتماعى . . فلا حرج فى الإسلام أن يشهد المجتمع دفعًا

طبقيًا - بل لقد رآه الإسلام سنة من سنن الله في المجتمعات، تقود الظاهرة الاجتماعية من درجة الخلل ولحظة الظلم إلى درجة التوازن، ولحظة العدل بين الطبقات.. ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾ (البقرة: ٢٥١).. ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (٣٩) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز ﴾ (الحج ٣٩، ٤٠).. «ومن أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد»[1]..

فهذا الدفع الاجتماعي - الذي هو سنة الله في المجتمعات - هو أداة العودة بالعلاقات - إذا هي خرجت من دائرة التمايز المشروع والطبيعي في الرابطة الجامعة إلى دائرة التناقضات العدائية والممزقة لجامع الأمة وتضامنها - هو أداة العودة بالعلاقات الطبقية من إطار الخلل والظلم إلى إطار التوازن والعدل.. لتظل الأمة هي الجامعة، حاملة رسالة الإسلام، العقيدة والشريعة والحضارة.. وليست - كما في الحضارة الغربية - الطبقة هي حاملة الرسالة.. البرجوازية - ورسالتها «الليبرالية - الرأسمالية».. والبروليتاريا - ورسالتها «الشمولية - الشيوعية»..

ثم.. إن هذا الموقف المتميز للمنهج الإسلامي من علاقة الطبقة بـ«الأمة»، هو الآخر مؤسس على مفهوم متميز لمعنى «الطبقة» في منهج الإسلام..

فإذا كانت «الطبقة» هي الشريحة المتميزة اجتماعيًا في إطار الشعب أو الأمة.. وإذا كان هذا التعريف لها هو مما يمكن الاتفاق عليه في مختلف المذاهب والحضارات، فإن خلاف المنهج الإسلامي مع المناهج الغربية يأتي في العامل والمعيار الذي يميز هذه الشريحة فيجعلها طبقة اجتماعية متميزة عن غيرها من الطبقات..

ففي الحضارة الغربية نجد أن الوضع المادي - الاقتصادي - هو الأساس الأول والمعيار الأعظم في تمييز الطبقة اجتماعيًا - وما نوع العمل في ذلك المنهج إلا سبيل

(١) رواه الترمذي - عن عبد الله بن عمرو - عن الرسول، صلى الله عليه وسلم.

لتحديد مستوى هذا الوضع المادي والاقتصادي . . . أما في المنهج الإسلامي فإن معايير تمايز الطبقات متعددة ومتنوعة، ولا تقف عند العامل المادي وحده، فنوع العمل ووظيفته في المجتمع ومكانته في الهيئة الاجتماعية يثمر تميز الطبقة اجتماعياً ـ حتى مع غيبة التمايز المادي والاقتصادي داخلها ـ لأن شرف العمل أو وضاعته، وخطره أو ثانويته، تثمر رباطا يصنع ويميز الطبقة اجتماعياً عن غيرها من الطبقات ـ وابن الفلاح الذي ينفلت من طبقة الفلاحين فيصبح مهنيا ـ طبيبا أو مهندسا أو عالما أو رجل دولة أو قائدا عسكريا ـ إنما يدخل في طبقة اجتماعية جديدة، تميزه اجتماعيا، حتى ولو لم يتجاوز ماديا المستوى الاقتصادي الذي يوجد عليه أبوه الفلاح . . وحتى مع بقائه عضوا في أسرة فلاحية . . فليس بالعامل المادي والاقتصادي وحده تتمايز الطبقات . . كما أن هذا التمايز ـ لأنه في إطار الجامعة الأعظم ـ جامعة الأمة ـ لا يعرف الفواصل الحادة، على النحو الذي عرفته الحضارة الغربية في العلاقات ما بين الطبقات.

* * *

هكذا أقام المنهج الإسلامي ويقيم العلاقة بين الفرد والطبقة . . وبين الطبقات ـ في إطار الأمة، على النحو الذي يحقق فيه الكل ذاته ورسالته، عندما يكون التوازن ـ والعدل ـ الوسط ـ هو ميدان الاجتماع والالتقاء . . فإذا اختل الأمر، كان الدفع الاجتماعي والجهاد، لإعادة العلاقات إلى صحتها، ونفي عوامل المرض وجراثيمه منها . . وليس ليبفي طرف من الأطراف الطرف الآخر، حالما بالانفراد والاستغناء . . إن الاجتماع والاشتراك ـ الأمة ـ التأليف ـ التساند بين الفرقاء المتميزين ـ هو العدل . . أما الانفراد ـ من الفرد أو من الطبقة ـ في السلطة السياسية أو بسلطان المال ـ فهو عين الظلم وذات الطغيان . . وصدق الله العظيم حين يقول ﴿ كلاَّ إنَّ الإنسان ليطغى ۞ أن رآه استغنى ﴾ ! (العلق: ٦، ٧).

إن هناك حدا أدنى للعدل، لا بد أن يتوفر للفرد: هو الإنصاف في القانون والحكم . . والإنصاف في أمور المعاش . . وفي كتاب عمر بن الخطاب ـ حول القضاء ـ إلى أبي موسى الأشعري، يقول: «. . . وبحسب المسلم الضعيف من

العدل أن ينصف في: الحكم، والقسم..»[1].. هذا هو الحد الأدنى من العدل للفرد الضعيف، في منهج الإسلام..

وفي العهد الذي كتبه الإمام علي بن أبي طالب إلى واليه على مصر، الأشتر النخعي، حديث عن التمايز الطبيعي والواقعي بين طبقات الأمة[2]، وعن واجب الدولة الإسلامية حيال هذا الواقع الطبقي، وعن السبيل لإبقاء العلاقات الطبقية في درجة التوازن ولحظة العدل.. يقول الإمام علي لواليه: «.. واعلم أن الرعية طبقات، لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض، فمنها: جنود الله. ومنها: كُتّاب العامة والخاصة، ومنها: قضاة العدل. ومنها: عمال الإنصاف والرفق. ومنها: أهل الجزية والخراج، من أهل الذمة ومسلمة الناس. ومنها: التجار، وأهل الصناعات. ومنها: الطبقة السفلى، من ذوي الحاجة والمسكنة ـ (أي العاجزون عن الكسب والتحصيل) ـ.. فالجنود حصون الرعية، وسبل الأمن.. ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج.. ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب.. ولا قوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوي الصناعات...[3].

فالمطلوب، لتحقيق العدل، ليس الصراع الذي تنفي فيه طبقة بقية الطبقات، بزعم أن العدل مرهون بالمجتمع اللاطبقي.. وإنما العدل المطلوب سبيله إقامة التوازن بين الطبقات التي تعد وظائفها ضرورات اجتماعية تحقق للمجتمع ثمرات من الكسب المادي والفكري، والكسب الحافظ على المجتمع قدرته وحركته ومنعته.. لأن هذه الطبقات ـ كما يقول الإمام علي ـ: «لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولا غنى ببعضها عن بعض»..

ولعل هذا التساند الطبقي، والارتفاق الذي لا غنى عنه بين الطبقات، لعله أن يكون التفسير الأدق لقول الله، سبحانه وتعالى: ﴿**نحن قسمنا بينهم معيشتهم في**

---

(1) (تاريخ الطبري) ج٤ ص٢٠٣

(2) جدير بالذكر أننا نعني بـ «الطبقة» الفئة والشريحة الاجتماعية المتميزة بطبيعة عملها وبثمرات كسبها، ومن ثم بمركزها الاجتماعي في إطار الأمة. وهذا المفهوم لـ «الطبقة» متميز عن مفهومها في الفكر الاجتماعي الغربي، كما سبقت إشارتنا.

(3) (نهج البلاغة) ص٣٣٧. طبعة دار الشعب. القاهرة.

الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمت ربك خير مما يجمعون ﴾ (الزخرف: ٣٢) ـ . . فالتمايز والتفاوت الطبقي ـ والمحدد بأنه درجات ـ هدفه ـ وهذا هو المعنى المناسب لـ «سخريا» ـ هو التساند والارتفاق، وأن تكون كل طبقة هي للأخرى مرفق وسند وعماد . . وليس المراد بسخرة الاستعباد والإذلال ـ التي هي عين الظلم الذي تنزه الله عن فعله وعن إرادته للناس ـ فالطبيعة وظواهرها وقواها قد سخرها الله للإنسان يرتفق بها ويستعين على عمارة الأرض وتزيينها . . وكذلك التمايز الطبقي، ضرورة للتساند والارتفاق، عندما تكون العلاقات الطبقية في لحظة التوازن ودرجة العدل، لتكون الأمة، بأدائها الاجتماعي، كالفريق، وكالجسد الواحد، الذي وإن تكون من أعضاء متمايزة، إلا أن العلاقات والروابط الصحيحة بين أعضائه المتعددة، تحقق له ـ بتنمية الحوافز وإثارة الهمم ـ أداء موحدًا لجسد واحد، حتى إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى! . .

ولأن هذه هي «فلسفة الإسلام الاجتماعية»، وجدنا القرآن الكريم يجعل «المال» مال الله، سبحانه وتعالى، في ذات الوقت الذي يجعله مال الناس، بحكم خلافتهم فيه عن الله، فلقد قال خالقه وواهبه لخلفائه فيه: ﴿ **وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾ (الحديد: ٧) . . فجعل ملكية الرقبة . . الملكية الحقيقية له سبحانه . . وجعل للإنسان فيه ملكية المنفعة . . الملكية المجازية . . المحققة لمقاصد الاستخلاف في هذه الأموال، وذلك حتى ينفتح الباب، دائمًا وأبدًا، أمام حركة المدفع الاجتماعي وأنصار العدل الاجتماعي كي يعيدوا أوضاع الامتلاك والاختصاص والحيازة في الأموال إلى درجة التوازن ولحظة العدل، التي تنفي الخلل والظلم، وتحقق مقاصد الاستخلاف . . فإذا غدا المال (دُولة بين الأغنياء) جاز، بل وجب إعادة التوازن بين الفرقاء، بتأسيس التفاوت بينهم على المشروع من الأسباب والحلال من الثمرات.

وفي نطاق المستخلفين وجدنا القرآن الكريم يضيف مصطلح «المال» إلى ضمير «الجمع» في سبع وأربعين آية ـ (أموالكم) و(أموالهم) ـ وإلى ضمير الفرد في سبع آيات ـ (ماله) ـ (ماليه) ـ، فلا ينفرد جانب دون الآخر بحق الاستخلاف.

ولعل في تأمل الآية الكريمة التي تشرع لنوع العلاقة بين المستخلَف في المال

وبين الله، الذى استخلفه، ثم بينه وبين أصحاب الحقوق فى هذا المال ـ وهى علاقة الواسطة والسبب بين الواهب وبين أصحاب الحقوق ـ لعل فى تأمل الآية التى تشرع لذلك فتقول: ﴿وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ..﴾ (النور: ٣٣) ما يجسد هذا المعنى الذى نلح على إبرازه.. فالمال مال الله، وهو قد آتاه حائزه ليؤتى منه أصحاب الحقوق.. فالحائز «واسطة»، والحيازة وظيفة اجتماعية واقتصادية لمصلحة المجموع.

ثم لنتأمل صنيع عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، مع الصحابى بلال بن الحارث، و«الإقطاع» الذى أقطعه إياه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لقد سأل بلال الرسول أن يقطعه أرضا واسعة، فأقطعها له ـ وكان ذلك سبيلاً لإحياء الأرض الموات أو زراعة الأرض التى لا صاحب لها ـ لكن بلالاً حجز هذه الأرض، دون أن يزرعها، بحجة أنه صاحبها، يفعل فيها ما يريد.. لكن عمر رأى أن فى ذلك إخلالاً بالتوازن والعدل الذى يجب أن يحكم علاقات الملكية والحيازة فى الأموال، كى لا تكون دُولة بين الأغنياء، يحوزون أكثر مما يطيقون ويحتاجون، بينما لا يجد الآخرون ما يحتاجون.. فأراد عمر العودة بهذه العلاقة ـ بين بلال والأرض ـ من درجة الخلل والظلم إلى درجة التوازن والعدل، وذلك بأن تقتصر حيازته على ما يطيق زراعته، وأن يعطى الزائد لمن يحييه ويستثمره.. ولما جادل بلال فى ذلك، قسره عليه عمر، بل وسن قانونا ينظم أمر هذه الإقطاعات، ويضمن إعادة العلاقة بالأموال ـ إذا هى اختلت ـ من درجة الظلم والخلل إلى درجة العدل والاتزان..

لنتأمل صنيع عمر هذا من خلال كلمات الحوار الذى دار ـ عنيفا ـ بينه وبين بلال ابن الحارث، والذى بدأه عمر، فقال لبلال:

ـ «إنك استقطعت رسول الله أرضا طويلة عريضة، فقطعها لك.. وإن رسول الله لم يكن يمنع شيئًا يُسأله، وأنت لا تطيق ما فى يدك!..

ـ أجل!..

ـ فانظر ما قويت عليه فامسكه، وما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين.

ـ لا . . لا أفعل ! هذا شيء أقطعنيه رسول الله ! . .

ـ إن رسول الله لم يقطعك لتحتجزه عن الناس، وإنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته، ورد الباقي.

ـ لا أفعل .

ـ والله لتفعلن .

وأخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمه بين الناس . . ثم خطب الناس : «من أحيا أرضا ميتة فهي له . . ومن عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له ! . . »[1] . .

فنحن هنا أمام تطبيق خلاق لفلسفة الإسلام في استخلاف الناس في الأموال عن الله، وتحديد آفاق ملكيتهم وحيازتهم لها بحدود عهد الاستخلاف . . وأمام تجسيد لمذهب الإسلام في الإقرار بالتمايز الاجتماعي والطبقي، مع الحرص على أن تكون علاقات المتمايزين طبقيا عند خطة التوازن والعدل ـ الوسط ـ فإذا حدث الخلل والظلم، عاد المنهج الإسلامي بهذه العلاقات ـ كما صنع عمر مع بلال بن الحارث ـ إلى درجة التوازن والعدل . . فهو لم يلغ حيازة بلال للأرض إلغاء كاملا، وإنما وقف بها عند حدود التوازن والعدل . . «خذ منها ما قدرت على عمارته، ورد الباقي إلينا نقسمه بين المسلمين» . . .

هنا تنشأ وتصنع العلاقات بين الفرد . . والطبقة . . والأمة . . وتظل الوسطية الإسلامية الجامعة المعيار الذي يرشد هذه العلاقات، ويضمن لها البقاء في درجة التوازن وخطة العدل، ومصداق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول : «الوسط : العدل . جعلناكم أمة وسطا»[2] . . .

* * *

(١) يحيى بن آدم (الخراج) ص ٩١ ـ ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ . وأبو عبيد القاسم بن سلام (كتاب الأموال) ص ٣٨٢ ـ ٣٨٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م .

(٢) رواه الإمام أحمد .

الوطنية.. والقومية.. والجامعة الإسلامية

الإسلام هو فكرية الأمة - «أيديولوجيتها» . . إنه جامعة عقيدتها وشريعتها وحضارتها، ومنهجه هو الموجه لفكرها وعملها في كل الميادين . . فهو الرابطة الأم، وله الانتماء الأول والولاء الذي لا يعلو عليه سواه . .

وإذا كانت النبوة والرسالة والوحي - أي الإسلام - هي التي ميزت النبي، صلى الله عليه وسلم، عن البشر الآخرين، فإن موالاته ونصرته والانتماء إليه، ونطاق أهله وبيته، جميعها تعني الموالاة والانتماء إلى هذا الإسلام الذي بلغ الرسول رسالته إلى العالمين . . وفي ضوء هذه الحقيقة، حقيقة انتماء المسلم إلى الإسلام وولائه له، نفهم معنى الآية الكريمة ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ....﴾ (الأحزاب: ٦) فالمسلمون، بالإسلام، هم آل النبي وأهله، لأنهم آل الإسلام وأهله . . رابطة وجامعة تعلو على روابط الأنساب والأعراق والأموال والأوطان... إلخ . . لقد حدثنا القرآن الكريم عن المعنى الإلهي لمصطلح «الأهل»، عندما عرض لقصة نوح مع ابنه الذي عصى . . ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (٤٥) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: ٤٥، ٤٦).

وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم معنى الآية الكريمة ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٤).

وفي ضوء هذا المعنى نقرأ قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه..»[1].. ونقرأ جواب رسول الله، صلى الله عليه وسلم، على سؤال الصحابي أبو رزين العقيلي، عندما سأله:

«يا رسول الله، ما الإيمان؟

قال: أن تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن يكون الله ورسوله أحب إليك مما سواهما، وأن تُحرق بالنار أحب إليك من أن تشرك بالله، وأن تحب غير ذي نسب لا تحبه إلا لله، عز وجل، فإذا كنت كذلك فقد دخل الإيمان في قلبك كما دخل الماء للظمآن في اليوم القائظ»[2].

ذلك هو مقام جامعة الإسلام في فكريته، وتلك هي درجة انتماء المسلم وولائه لهذه الجامعة، إنها الجامعة الأم، والانتماء الأول، والولاء الذي لا يعايش النقيض..

* * *

لكن.. هل من مقتضيات ذلك ألا يكون للمسلم ولاء آخر ولا انتماء لشيء آخر غير الإسلام وجامعته؟.. بمعنى هل كون الولاء للإسلام والانتماء إليه هو الأول والأعلى يقتضي أن يكون هذا الولاء والانتماء هو الوحيد في حياة الإنسان المسلم والجماعات المسلمة؟؟.. حتى ولو لم تناقض هذه الولاءات والانتماءات مع الولاء للإسلام والانتماء إليه؟..

على طبيعة الإجابة عن هذا السؤال يتحدد موقف المنهج الإسلامي من العلاقة بين ولاء الإنسان «للوطن» و«للقوم» ـ وأمثالهما من الرموز التي يمنحها الناس ولاءهم وإليها ينتمون ـ وبين ولاء الإنسان للإسلام..

ونحن نعتقد أن الإسلام ـ وهو دين الفطرة ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠) ـ بما له من شمول لدنيا الناس وأخراهم، هو دين يتعامل مع «الواقع»، فلا يتجاهله، ولا يقفز عليه، وإنما يهذبه

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه النسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

ويجيد صياغته على نحو دائم حتى تظل الشريعة هي المعيار الذي يحكم حركة هذا الواقع وتطوره في دنيا المسلمين.. والإسلام إنما يتعامل مع «الواقع» من خلال «الإنسان» الذي لا يستطيع أن يحيا في الواقع ويتعامل معه إلا إذا أقام بينه وبينه شبكات متعددة، بل ومعقدة من العلاقات، فهو يحب ويكره، ويحبذ ويرفض، ويقيم ويهاجر، وينتمي ويتحول.. إلى آخر العالم المتشابك والمعقد الذي يمثل تفاعل النفس الإنسانية مع الواقع الذي تعيش فيه..

وإذا نحن احتكمنا إلى الفطرة التي فطر الله النفس الإنسانية عليها، فسنجد هذا الإنسان - وذلك «ثابت» من ثوابت حياته، عبر الزمان والمكان والحضارات والمعتقدات - يمنح خاصة أهله الأقربين درجة أخص من الحب والولاء والاهتمام.. ويمنح محيطه الأقرب، الذي هو وعاء ذكريات نشأته وتكوينه، درجة خاصة من الحب والولاء والاهتمام.. وأن اللغة التي يتحدث ويقرأ بها هذا الإنسان، تتيح له مع من يشاركونه فيها مستوى خاصا من التلاحم في العادات والتقاليد والأعراف، وفي الانصهار في بوتقة الثقافة والتراث المكتوبين والمنطوقين بهذه اللغة.. إذن، فنحن بإزاء ألوان ومستويات من «الرموز» التي يمنحها الإنسان، بفطرته السوية، ألوانا من الولاء والانتماء، فهل في شيء من ذلك ما يتعارض ويتناقض مع حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأول، بالنسبة للمسلم، هو للإسلام وجامعته؟؟..

إن جواب هذا السؤال لا تصلح فيه: «نعم» أو «لا» مطلقة، دون ضبط وتقييد!.. فالإسلام هو جامعتنا الأولى.. لكنه ليس الجامعة الوحيدة.. وتحت مظلة الإسلام وفي أحضان محيطه يحفل الواقع الإسلامي برموز عديدة يمنحها الإنسان المسلم مقادير ودرجات من الولاء والانتماء.. والتعايش بين ولاء المسلم لإسلامه وبين ولائه لأهله وعشيرته وشعبه وقومه، أمر جائز وممكن، بل وحقيقة واقعية قائمة، ولكنه مشروط بانتفاء التعارض والتناقض بين مضامين هذه الرموز من دوائر الولاء ودرجات الانتماء وبين المضمون الأعم والأشمل - الإلهي - الذي يجئ رباط الإسلام وجامعته بالنسبة لكل من دان بهذا الدين.. أي أنه مشروط باتساق دوائر الانتماء الجزئية مع إطار الانتماء الأول والأعظم والأشمل - الإسلام - اتساق اللبنات الجزئية في البناء الواحد والمكتمل، دون تنافر أو تناقض أو تضاد..

* فولاء المسلم لوالديه، إذا كانت المعايير الإسلامية هي الحاكمة له والقاضية فيه، كان لبنة من لبنات الولاء الأعظم للإسلام..

* وحب المسلم لوطنه - بالمعنى الإقليمي - الذي هو جزء من الواقع المعيش - إذا حكمته شريعة الإسلام، التي تدعو هذا المواطن المسلم إلى أن يخص الأقربين منه بمعروفه، وإلى أن يرتقي بعمران محيطه، تحقيقاً لرسالته كخليفة عن الله في هذا المحيط... وإلى أن يجاهد لحماية بيضة هذا الثغر الإسلامي الذي يقيم فيه... إذا حكمت شريعة الإسلام حب المواطن المسلم لوطنه الإقليمي وانتماءه له وولاءه لمصالحه المشروعة، كان ذلك، أيضاً، لبنة من لبنات الولاء الأعظم والأشمل لجامعة الإسلام..

* وإذا جمعت اللغة - بما تمثل من وعاء للفكر والتكوين النفسي - وبما تعني من أداة للتخاطب والتفاعل وتحقيق المشاركة والاتساق القومي - إذا جمعت اللغة بين الإنسان المسلم وبين قومه على الولاء والانتماء لمهام نضالية فيها خدمة الإسلام وأهله، وبها يقترب المسلم - المنطلق من دائرة «الوطن»، وعبر «الدائرة القومية» - يقترب من الإخاء الإسلامي الأعم والجامعة الإسلامية الأشمل.. فنحن ولا شك بإزاء لون من الانتماء القومي هو الآخر لبنة في البناء الأعظم الذي تتمثل فيه جامعة الإسلام.

إذن.. فتعدد رموز الولاء والانتماء - فوق أنه حقيقة من حقائق الواقع الإنساني - لا تعارض ولا تناقض بينه وبين حقيقة أن الولاء الأول والانتماء الأعلى للإنسان المسلم إنما هو إلى جامعة الإسلام، طالما كانت مضامين هذه الرموز متسقة مع الخيوط الجامعة لرابطة الانتماء الإسلامي.. وطالما كانت هذه الولاءات الأدنى بواعث للجهاد الذي لا تغفل عيون فرسانه عن الغاية الأعم والهدف الأسمى: أن تكون جامعة الإسلام هي السياج الذي يحتضن كل دوائر ورموز الولاء والانتماء الصغرى والجزئية والمرحلية في دنيا المسلم وعالم الإسلام، وأن تكون هذه الدوائر الصغرى درجات سلم ترتقي بالجهاد الإسلامي إلى الغاية الكبرى: عز الإسلام، ووحدة أمته، واستقلال دياره، وتجديد شبابها بالنهضة الإسلامية المنشودة..

لقد علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن نميز بين «حب الموطن» وبين

تحول هذا الحب إلى النقيض المعوق للانتماء الأعظم لرسالة الإسلام وجامعته . . .
لقد أحب مكة - كموطن - رغم شرك أهلها، واضطهادهم الدعوة إلى حد الحصار - حتى لقد خاطبها لحظة فراقه لها عند الهجرة، فقال: «إنك أحب أرض الله إليّ، ولولا أن قومك أخرجوني ما خرجت»؟! . . وهو حب عميق ودائم التدفق، كان يخاوده، صلى الله عليه وسلم، بالمدينة، حتى لقد كان يدعو ربه أن يحبب إليه المدينة حبه لمكة. فيقول في دعائه: «اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا لمكة أو أشد»[1] . . وذلك حتى يقاوم أو يعادل هذا الحب والحنين . . كما كان يدعو الذين يهيجون ذكريات مكة في قلبه أن يتوقفوا، حتى «تقر القلوب» فلا يزيد حزنها! . . .
فجمع، صلى الله عليه وسلم، بين هذا الحب العظيم لموطنه، وبين الولاء الأول والانتماء الأعظم للإسلام، بل ووظف حبه لمكة طاقة تحرك الشوق لفتح الإسلام إياها . . فكان حب الموطن - حتى وهو مشرك الأهل - حلقة في سلسلة الانتصار لجامعة الإسلام! . . وغير خافية دلالات تقلب وجهه، صلى الله عليه وسلم، في السماء، داعيا ومتمنيا أن تتحول القبلة إلى مكة، حتى قبل أن يدخل أهلها في دين الله أفواجا! . .

كذلك علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن نميز بين الولاء الحق والحب العادل للقوم، وبين العصبية الظالمة في هذا الانتماء . . فالأول مقبول، لا لأن الإسلام لا يعارضه، فحسب، إنما لأنه حلقة في سلسلته، وخطوة على طريق جامعته الكبرى، ولبنة في بنائه الأعظم. فلقد نهى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن عصبية الجاهلية، الممزقة للشمل، والمؤسسة على العرق والدم، والتي لا تميز بين المضمون العادل وغير العادل لاجتماعها وحميتها، فقال: «دعوها فإنها منتنة»[2] . . . بل علمنا أن رابطة القوم إنما يجب أن تتأسس على المعايير «المختارة» إنسانيًا، وليس على المعايير التي لا يد فيها للإنسان، فاللغة والثقافة هي معيار رابطة القوم وجامعتها، وبها صار بلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي عربا، عندما اختاروا العربية لغة ومنحوا فكرها الإسلامي الولاء والانتماء . . علمنا الرسول ذلك، عندما خطب فقال: «أيها الناس، إن الرب واحد، والأب واحد.

---

(١) رواه البخاري ومالك في الموطأ والإمام أحمد .
(٢) رواه البخاري والترمذي.

وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»[1]. . وعندما سأل الصحابي واثلة بن الأسقع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن موقف الإسلام من حب الإنسان قومه؟ . . . وهل يدخل ذلك في عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام؟ كان تمييز الرسول بين ألوان الحب للقوم تبعًا للمضمون . . مضمون الحب والولاء . . فلقد سأله واثلة:

ـ «يا رسول الله، أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟».

ـ فأجاب الرسول: «لا، ولكن من العصبية أن ينصر الرجل قومه على الظلم»[2]. .

* * *

إن هذا الحب الذي يمنحه الإنسان لقومه، إذا ما تأسس على المعايير والمضامين العادلة، فانتفى التناقض بينه وبين معايير الإسلام وروابطه وقيمه ومبادئه: هو رابطة انتماء بشرية وواقعية، بل وفطرة إنسانية، لا يتجاهلها الإسلام، ولا ينكرها أي يستنكرها، بل إنه يستثمر طاقاتها وإمكاناتها في إقامة دولته وتوحيد أمته وتطبيق شريعته . . . ومن هنا نستطيع أن نقول: إن «العصبية القومية» ـ بهذا المعنى، الذي لا يتناقض مع الفكر الإسلامي وغاياته ـ هي لون من طاقات «الواقع الإنساني» وأسلحة «الإمكانات البشرية»، على الإسلاميين أن يوظفوها لخدمة فكرية الإسلام ووحدة أمته وجامعة دياره، لا أن يهدروا طاقتها وأسلحتها، فضلاً عن أن يهدروا الوقت والجهد في الصراع ضد هذه الطاقات والإمكانات؟! . .

وإذا كانت هذه القضية ـ قضية العلاقة بين «العصبية القومية» ـ كدائرة انتماء خاصة ـ وبين «الجامعة الإسلامية» ـ كسياج الانتماء الأول والأعم لأمة الإسلام ـ هي واحدة من القضايا التي أثارت وتثير الجدل الفكري والصراع السياسي بين «الإسلاميين» وبين عامة «القوميين»، في واقعنا الفكري والسياسي . . فإننا أحوج ما نكون في هذا المقام ـ مقام تحديد هذه السمة من سمات المنهج الإسلامي ـ إلى الضبط والتحديد ـ وأيضًا التذكير ـ لعدد من المفاهيم، وبعدد من حقائق ووقائع التاريخ . .

(1) (تهذيب تاريخ ابن عساكر) ج٢، ص١٩٨. طبعة دمشق.

(2) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

* إن شمول الإسلام، الدين لكل شئون الدنيا، لا يعني الإلغاء والتجاهل لشئون الدنيا هذه، وإنما يعني ضبطها بمعاييره وحكمها بمبادئه وتوظيفها لخدمة مقاصده في الحياة والعمران..

وإن كون الإسلام دين الجماعة ورسالة الأمة، لا يعني التجاهل ولا الإلغاء لذاتية الفرد أو الأسرة أو القبيلة أو العشيرة أو الشعب، وإنكار ما لهذه الكيانات الجزئية والداخلية من خصوصيات وتمايزات، وإنما يعني توظيف كل هذه الوحدات في إطار البناء الأعم والأشمل، بناء الأمة والجماعة، كلبنات متسقة تمثل فيه البنيان الواحد المرصوص..

وكذلك حال أمة الإسلام الواحدة، المؤسسة على معيار الاعتقاد الإسلامي الواحد، كذلك هو حالها مع اللبنات التي تضمها، لبنات الشعوب والقبائل.. فإذا كانت مضامين هذه الانتماءات الجزئية، وتوجهات أصحابها متسقة مع الفكرية الإسلامية، موظفة لبناء وحدة الأمة وتحقيق نهضتها وعزتها، فإنها تصبح طاقات إسلامية فاعلة لمصلحة الهدف الإسلامي العام..

* إن «العصبية» مصطلح سيئ السمعة لدى الإسلاميين!.. وهذا واقع فكري يدعونا إلى بحث مضمونه في ضوء معايير الإسلام، وإلى النظر في إمكانات توظيفه في خدمة الإسلام، على ضوء التمييز بين المضامين المتعددة، بل والمتناقضة التي توضع في قالبه، والتي تحدد له اتجاه ونطاق الحركة والفعل والتأثير..

وبادئ ذي بدء.. فإن «العصبية» مصدر من المصادر النسبية، منسوب إلى «العَصَبَة»، الذين هم «قوم الرجل الذين يتعصبون له»[1].. فالعصبة هم «القوم»، الذين يشتركون في رابطة النسب والاجتماع.. والعصبية القومية هي الطاقة والحركة الداعية إلى نصرة القوم، فهي الرباط القومي والحمية القومية، والغاية من دعوتها وحركتها: العمل لنصرة القوم الذين يجتمع فيهم الإنسان بروابط النسب والاجتماع..

فنحن إذن أمام طاقة مؤسسة على عوامل موضوعية وحقائق واقعية، لها إطار انتماء محدد بروابط النسب والاجتماع - القوم - ولها آفاق وغايات هي التقدم للقوم

(1) الفيروز آبادي (القاموس المحيط).

على غيرهم من الأقوام، هذا هو معنى القومية، التي تبحث عن مكانتها - إن كانت لها مكانة - في إطار الانتماء الإسلامي العام..

* وفي الجاهلية، التي جاء الإسلام ليخرج الناس من ظلماتها إلى نور الله، كان لأفق القوم - العشيرة - إطار ضيق، هو إطار القبيلة، ولمعيار تميزها معنى محدود هو الدم والنسب والجنس والعرق.. فلما جاء الإسلام برسالته العالمية ودعوته الجامعة، وأقام دولته بالمدينة بعد الهجرة، رأيناه لا يتجاهل هذه الأطر واللبنات، وروابط الانتماء.. وأيضًا لا يقف عند آفاقها ومعانيها، وإنما وجدناه يوظف هذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في الكيان الأعم للأمة، كما وجدناه ينتقل بمضمونها من مطلق العصبية - حب القوم والدعوة لنصرتهم - إلى حيث ضبط هذا الحب وهذه النصرة بمعايير عدل الإسلام.. فدستور دولة المدينة، وهو يتحدث عن رعيتها - الأمة الجديدة - عدّد قبائلها، وتحدث عما لها من حقوق وواجبات.. فهو لم يتجاهلها، وأيضًا لم يتركها، كما كانت مفردة وقائمة بذاتها.. ثم هو قد حدد لوحدتها ولدعوتها ولحركتها المضامين الإسلامية التي تتناصر فيها: البر دون الإثم، وبناء الدولة التي تنهض بدعوة الإسلام فتحملها إلى العالمين.. إنه التطوير، إذن، لهذه الكيانات القبلية والعشائرية - القومية - في وظيفتها، وفي آفاق حركتها، وفي مضمون الدعوة والرسالة التي تحملها، والتي غدت دعوة ورسالة الإسلام.. التطوير، وليس الإلغاء، باختصار شديد، غدت «القومية» و«عصبيتها» - كدائرة انتماء صغرى - في خدمة الدعوة الإسلامية العالمية، كمجرد لبنة في بناء أمته المتنوعة - تحت رايات الإسلام - القبائل والشعوب والقوميات..

* ولأن هذا هو صنيع الإسلام وإنجازه، في هذا الميدان، وجدناه يميز بين لونين من ألوان حب الإنسان لقومه وولائه لهم وانتمائه إليهم وحركته في سبيل نصرتهم.. وكان المضمون هو معيار هذا التمييز.. فإذا كانت النصرة على الظلم - أي إذا غاب العدل الإسلامي كمضمون للانتماء القومي والعصبية القومية - كانت «عصبية الجاهلية» التي نهى وينهى عنها الإسلام.. أما إذا كانت الحمية القومية موظفة في نصرة الدولة الإسلامية، وملتزمة في حركتها بالمضامين الإسلامية، فإنها، والحالة هذه، منهم في كنانة الإسلام، ولبنة في بنائه، وكتيبة وطاقة في جيشه العام.

وعندما كان الناس حديثي عهد بالإسلام، تجتذبهم الحمية إلى أفق الانتماء القبلي بمضامينه غير الإسلامية، كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يبادر إلى التذكير بالمعايير الإسلامية والمضامين الإسلامية للانتماء، ويحذر من النكوص على الأعقاب إلى الأفق الضيق الذي كان للعصبية القومية قبل الإسلام.. فالإسلام يريد الحمية التي توسع دائرة الأمة، وترسخ وحدتها، وتدعم حركتها بالمضامين الإسلامية، أما إذا كانت الحمية نكوصا عن هذا التوجه الإسلامي، وردة عن المضامين الإسلامية، فتلك هي عصبية الجاهلية التي كان يبادر بالنهي عنها والتحذير منها رسول الله، صلى الله عليه وسلم... فعن أبي هريرة، رضي الله عنه، أنه قال: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّة[1]، يغضب لعصبية، أو يدعو إلى عصبية، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية. ومن خرج على أمتي، يضرب برَّها وفاجرها، ولا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه..»[2].

تلك هي «العصبية» المنهي عنها.. إنها العصبية بمضمونها وأفقها الجاهلي، والتي تمثل تراجعا عن المضمون الإسلامي للحمية، وعن أفق «الأمة العالمية» إلى إطار «العصبية القبلية»..

ولقد حدد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، هذا الأمر في موطن آخر، فعندما سأله الصحابي واثلة بن الأسقع:

ـ يا رسول الله، ما العصبية؟

قال: «أن تعين قومك على الظلم»[3].

تلك هي العصبية الجاهلية، التي نهى عنها، فقال: «ليس منا من دعا بدعوى الجاهلية»[4].. وقال: «دعوها فإنها منتنة»[5].

---

(1) راية عُمِّيَّة: أي لا يتبين فيها الحق من الباطل، كناية عن الضلالة وفقدان الرؤية الواضحة.

(2) رواه مسلم.

(3) رواه أبو داود.

(4) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(5) رواه البخاري والترمذي.

أما إذا كان الانتماء والولاء والعصبية - المدافعة - عن القوم والعشيرة ، محكومة بمعايير عدل الإسلام ، وموظفة لخدمة دعوته وحركته وأمته ، فإنها تكون لبنة إسلامية في بنائه العام ، وعن هذه الحقيقة يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فيما يرويه سراقة بن مالك بن جُعْشُم . «خطبنا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فقال خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأثم . . .»[1] . .

بل لقد رأينا رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يضع الفداء والقتل في سبيل الأهل - العشيرة والقوم - في مرتبة «الشهادة» ، كحال القتل في سبيل المال والنفس والدين . . فيقول : «من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد» . .[2] .

فتنوع ميادين الولاء والانتماء ، لا يخرجها ولا يخرج الحمية لها والفداء في سبيلها عن الدائرة الإسلامية ، لأن المعيار في كل ذلك هو مضمون هذا الولاء؟ وفي خدمة أي شيء هذا الانتماء . . ؟

* وإذا كان التدين بالدين ، وإقامة شعائره ، على المستوى الفردي ، هو مما يستطيعه الإنسان دون عصبية يركن إليها ، أو منعة يعتمد في ذلك عليها . . فإن القرآن الكريم ، والسنة النبوية المفسرة له ، يعلماننا أن انتصار الرسالات السماوية ، وسيادة شرائعها ، وتأسيس «الدولة» التي تحمي الدين وتنهض بالدعوة إليه ، لا بد لها من العصبية والحمية والمنعة ، التي توظف في هذا السبيل . .

فنبي الله لوط ، عليه السلام ، لم تنتصر دعوته حيث بعث . . لافتقار هذه الدعوة إلى العشيرة والمنعة والعصبية التي تذود عنها وتؤسس لها البنيان . . وإذا كان القرآن الكريم يعلمنا أن من سنن الله في الرسل والرسالات أن تحدث الطاعة للرسول ورسالته ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ﴾ (النساء : ٦٤) . . فإننا نتعلم منه ، كذلك أن «إذن الله» هذا يتجسد في سبل ووسائل وعوامل وأسباب ، منها العصبية التي يصطفيها الله ويهيئها لتأسيس بنيان قواعد الرسالة ، حتى تبقى وتنتشر بين الناس . .

---

(١) رواه أبو داود .

(٢) رواه الترمذي .

لقد وقف نبي الله لوط وقفة «التفجع والاستكانة» عندما خذله قومه، فأفتقدوه المنعة والعصبية: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾!... (هود: ٨٠) وتحدث المفسرون عن هذا المعنى فقالوا: لقد قال ـ على جهة التفجع والاستكانة ـ «لو أن لي بكم قوة» أي أنصارًا وأعوانًا.. ومراد لوط بالركن: العشيرة، والمنعة والكثرة..[1].

وجاءت السنة النبوية، في تفسيرها لهذه الحقيقة، فوضعت يدنا على أن الله، سبحانه وتعالى، قد جعل من سننه في الرسالات والرسل استنادها إلى المنعة القومية كي يكتب لها من القيام والرسوخ ما لم يكن لدعوة لوط، عليه السلام.. عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «قال لوط ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ قال: قد كان يأوي إلى ركن شديد[2]، لكنه عنى عشيرته، فما بعث الله، عز وجل، بعده نبيا إلا بعثه في ذروة قومه.. وإلا في منعة من قومه..»[3].

* في ضوء هذه السنة من سنن الله في الرسل والرسالات نرى دور المنعة والنسب والحمية القومية ودور عصبية العشيرة في الدعوة المحمدية، في طوريها.. المكي... والمدني، وفي تأسيس الدولة الإسلامية، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وفي العهد الراشد أيضا..

لقد كانت قريش «خيار» العرب.. وكانت «هاشم» خيار قريش.. وكان محمد، صلى الله عليه وسلم «الخيار» هاشم.. فهو ـ كما قال: خيار من خيار من خيار... هكذا اصطفاه الله في الذروة من قومه، حتى تكون منعتهم له وحميتهم القومية سبيلا من سبل الانتصار لدعوة الإسلام.. وإذا كان نموذج الحماية التي أقامها له عمه أبو طالب ـ وهو على وثنية قومه ـ التجسيد لدور العصبية القومية ـ حتى في صورتها الجاهلية ـ في نصرة الإسلام.. فإن هذه الحقيقة تحتاج إلى مزيد من التأمل والاعتبار..

---

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ج٩ ص٧٨.

(٢) يعني ملائكة الله الذين حضروه.

(٣) رواه الإمام أحمد.

إن الصراع الذي دار بمكة بين التوحيد الإسلامي وبين الشرك الجاهلي، لم يكن طرفاه، دائمًا، المؤمنون وحدهم في مقابلة كل المشركين؛ ذلك أن عامة وجملة بني هاشم وبني المطلب، حتى من لم يسلم منهم، قد أحاطوا الرسول - ومن ثم دعوته بالتبعية - بسياج من الحماية والتأييد، انطلاقًا من العصبية والحمية، عصبية الأهل وحمية العشيرة.. حتى لقد دخلوا جميعًا في شعب بني هاشم، وفرضت المقاطعة الاقتصادية هناك على كل «قوم الرسول»، مسلمين وغير مسلمين.. وبعبارة المحدث والمؤرخ ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣ هـ، ٩٧٨-١٠٧١م) فلقد دخلوا جميعا، مع رسول الله، في الحصار «مؤمنهم وكافرهم، فالمؤمن دينا، والكافر حمية..»[١].. وهكذا - ومنذ اللحظة الأولى - هدى الله القلة المؤمنة إلى الاستفادة بطاقة العصبية القومية وسلاح حمية العشيرة في نصرة الإسلام.

وعندما اشتدت ضغوط معسكر الشرك على «قوم الرسول» كي يسلموه لهم، صمد «القوم»، حتى وهم على شركهم، وكان جوابهم، بلسان عمه أبي طالب: «والله لا نسلمه حتى نموت عن آخرنا»![٢].

وإذا شئنا أن نعلم الأثر الذي أحدثه «تراجع» - وليس «زوال» - هذه المنعة والعصبية القومية، أثر ذلك على الرسول ودعوته، بفعل وفاة عمه أبي طالب، فيكفي أن نشير إلى تسمية الرسول، صلى الله عليه وسلم، عام وفاة أبي طالب، «عام الحزن»!، واضطراره إلى أن يعرض نفسه على القبائل، كي تحميه أو تجيره - فتنشئ له عصبية الجوار -، حتى لقد ذهب إلى الطائف، عارضًا ذلك على ثقيف، فلقى هناك من العنت والإيذاء «أشد مما رآه يوم أحد» - على حد قول المؤرخين - ![٣].

* وإذا كان هذا مجرد مثال على دور العصبية القومية، عندما يحسن المسلمون توظيفها في خدمة الدعوة إلى الإسلام - كما حدث في الحقبة المكية -.. فإن في أحداث تأسيس الدولة الإسلامية الأولى، بيعة العقبة، شواهد على أثر العصبية وحميتها ومنعتها في تأسيس دولة الإسلام.. كان الرسول، صلى الله عليه وسلم،

---

(١) ابن عبد البر (الدرر في اختصار المغازي والسير) ص٥٧.

(٢) المصدر السابق. ص٥٨.

(٣) المصدر السابق. ص٦٥-٦٧.

يحضُر ويعد لهجرته من مكة إلى المدينة، ويتهيأ لإبرام عقد التأسيس للدولة الإسلامية.. وفي هذا اللقاء - بالعقبة - كان التأسيس للعصبية الجديدة، التي تضمن له، في المدينة، المنعة الجديدة والبديلة لمنعة قومه الذين سيغادرهم.. فلم تكن القضية، فقط، قضية «دين» يتدين به من آمن من الأوس والخزرج، ويقيمون شعائره، وإنما كانت، أيضًا، أمر تأسيس «الدولة» لهذا الدين، التي لا بد لها ولقائدها من المنعة والعصبية والحمية التي تهيئ لدينه ولدولته الانتصار في هذا الطور الجديد والوطن الجديد..

ويشاء الله أن تسهم «عصبية العشيرة النسبية» في الاستيثاق والاطمئنان إلى تأسيس هذه «العصبية التعاقدية» في ليلة العقبة.. فالعباس بن عبد المطلب - عم الرسول، صلى الله عليه وسلم - وكان يومئذ على دين قومه - قد صحب النبي إلى حيث اجتماعه بممثلي الأوس والخزرج، ليستوثق ويطمئن على تأسيس المنعة والعصبية التي تحميه وتحمي دعوته في الوطن الجديد.. وتبرز لنا معاني هذه الحقيقة - حقيقة دور العصبية والحمية والمنعة القومية - قومية النسب والعشيرة، وقومية الإخاء التعاقدي المؤسس على الإسلام وعقيدته - تبرز لنا هذه المعاني ونحن نقرأ نص الحديث الذي يحكي وقائع البيعة - بيعة العقبة -..

فعن عبد الله بن كعب - وكان من أعلم الأنصار - عن أبيه كعب بن مالك - وكان ممن شهد العقبة، وبايع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بها، قال: خرجنا في حجاج قومنا من المشركين.. فنمنا ليلة العقبة مع قومنا في رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، نتسلل مستخفين تسلل القطا، حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة، ونحن سبعون رجلا، ومعنا امرأتان من نسائهم.. فاجتمعنا في الشعب ننتظر رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا ومعه يومئذ عمه العباس بن عبد المطلب، وهو يومئذ على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه، ويتوثق له، فلما جلسنا كان العباس بن عبد المطلب أول متكلم، فقال:

يا معشر الخزرج، إن محمدًا منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه، وهو في عز من قومه ومنعة في بلده،

قال ـ (أي الراوي) ـ : فقلنا : قد سمعنا ما قلت . فتكلم يا رسول الله ، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت .

قال ـ (أي الراوي) ـ : فتكلم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فتلا ، ودعا إلى الله ، عز وجل ، ورغّب في الإسلام . وقال : أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم . [(١)]

قال ـ (أي الراوي) ـ : فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال : والذي بعثك بالحق لنمنعنك مما نمنع منه أُزُرنا[(٢)] ، فبايعنا رسول الله ، فنحن أهل الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرا عن كابر .

قال ـ (أي الراوي) ـ : فاعترض القول ـ والبراء يكلم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أبو الهيثم بن التيهان ـ حليف بني عبد الأشهل ، فقال : يا رسول الله ، إن بيننا وبين الرجال حبالا وإنّا قاطعوها ـ (يعني العهود مع اليهود) ـ فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ، ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ .

قال ـ (أي الراوي) ـ : فتبسم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : بل الدم الدم والهدم الهدم . أنا منكم وأنتم مني ، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم .

وقد قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيبا يكونون على قومهم ، فأخرجوا منهم اثني عشر نقيبا ، منهم تسعة من الخزرج ، وثلاثة من الأوس . [(٣)]

هذا هو دور المنعة النسبية والعصبية القومية التعاقدية في تأسيس دولة الإسلام الأولى ، على عهد الرسول ، صلى الله عليه وسلم .

---

(١) أي أنه يقيم رابطة قومية ـ رابطة عشيرة ـ جديدة ، تجمعه وإياهم ، وذلك فضلا عن رابطة التدين بالإسلام ، فمنعه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم هو تأسيس لعصبية قومية ونسبية ـ عشيرة ـ تعاقدية جديدة .

(٢) أي معاقد الأُزُر ، ومفردها : إزار : الملحفة . والمراد : أنفسنا . وتأتي الأزر بمعنى النساء .

(٣) رواه الإمام أحمد .

* كذلك نستطيع أن نبصر، في ضوء هذه الحقيقة، دلالات عدد من الإنجازات التي مارستها الدولة الإسلامية، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في ميدان «التنظيم الاجتماعي»، و«الدمج البشري»، و«التلاحم الإنساني»، وهي تبلور رعية الدولة الجديدة وعصبيتها..

فدستور هذه الدولة عندما حدد رعيتها - الأمة الجديدة - لم يتجاهل لبنات هذه الأمة - القبائل العربية - مهاجرة قريش - وقبائل الأنصار الذين آمنوا، والقطاعات التي بقيت على تهودها... ثم جاء التنظيم الاجتماعي، فلم يكتف برابطة الاعتقاد الديني علاقة وحيدة تجمع الموالي الذين أسلموا وتحرروا من الرق إلى المسلمين العرب الأحرار، بل سعى الإسلام ونهضت دولته، بهذا التنظيم الاجتماعي، إلى دمج هؤلاء الموالي في القبائل التي كانوا أرقاء بها قبل التحرير، ليكتسبوا عصبية نسبها، جاعلة «الولاء» «نسبا»... ولهذا التنظيم سن الإسلام القوانين التي صيغت في أحاديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «مولى القوم منهم...»[1] و«الولاء لحمة كلحمة النسب...»[2].. فاندمج الموالي في القبائل العربية، التي كانوا أرقاء بها من قبل، واكتسبوا عصبية وحمية وحقوق وواجبات النسب والعشيرة والقوم التي لأبناء هذه القبائل.. ولقد مثل هذا الإنجاز - في التنظيم الاجتماعي - إضافة في تدعيم بنيان الجماعة التي غدت تكون أمة ورعية دولة الإسلام.

بل إننا نفهم من عبارة الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ، ٩٧٤ - ١٠٥٨ م) أن دمج الفرد في القبيلة، واكتسابه واكسابه عصبيتها، إنما كان فريضة اجتماعية، نهضت بها الدولة الإسلامية - كتنظيم اجتماعي بحت... فالرسول، صلى الله عليه وسلم - كما يقول الماوردي - «كان لا يترك المرء مُفْرَجًا[3] حتى يضمه إلى قبيلة يكون إليها»[4] إنه تنظيم للعصبية، الموظفة في خدمة دولة الإسلام، تقتضيه مصلحتها، وإن لم تتطلبه الفرائض الخالصة لعقائد وشعائر التدين بالإسلام الدين.

---

(١) رواه البخاري.

(٢) رواه أبو داود والدارمي.

(٣) المفرج - بضم الميم وتسكين الفاء وفتح الراء - الذي لا ينتمي إلى قبيلة محددة.

(٤) (أدب الدنيا والدين) ص ١٥١.

وفى ضوء هذه الحقيقة أيضًا نرى أبعادًا جديدة لتنظيم المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، فالمهاجرون قرشيون، والأنصار من الأوس والخزرج.. وهذه المؤاخاة قد مثلت تنظيمًا اجتماعيًا تحققت به مستويات عالية وعميقة من الدمج والتلاحم اللذين أثمرا وحدة العصبية المؤسسة على وحدة العشيرة، وهو إنجاز ما كان يحدث فى الواقع العربى إلا بفضل الإسلام، لأن مضمونه ومقاصده إسلامية، باعدت بينه وبين «الجوار» و«الإجارة»[1] التى عرفها وتعارف عليها الجاهليون...

لقد مثلت هذه المؤاخاة عقدًا اجتماعيًا التحم فيه وبه المتآخون ليتساووا فى الحقوق والواجبات القائمة فى ثلاثة ميادين:

١ــ فى الحق... ويشمل النصرة فى الدين، والتآزر فى كل الجوانب الروحية والمعنوية التى يقتضيها التدين بدين واحد، هو الإسلام..

٢ــ وفى المؤاساة.. وتعنى المساواة والاشتراك العمومى فى أمور المعاش المادى ومصادره..

٣ــ وفى التوارث... كما يتوارث ذوو القربى والأرحام[2].

فهو إذن ـ تنظيم المؤاخاة ـ قد أدمج المهاجرين فى الأنصار دمج نسب، ووحدهم توحيد عشيرة، وأقام بينهم عصبية ذوى القربى والأرحام، وحتى بعد أن نسخت آية ﴿.. وأولوا الأرحام بعضهم أولىٰ ببعض فى كتاب الله...﴾.. بعد أن نسخت «بند التوارث» فإن التلاحم فى الحق وفى المؤاساة ظل إنجازًا، فى التنظيم الاجتماعى، قائمًا بين المهاجرين والأنصار.. يعمل عمله فى بناء الحمية والعصبية، ذات المضمون الإسلامى، بين رعية دولة الإسلام.

* أما دور هذه العصبية والشوكة والمنعة فى تأسيس دولة الخلافة الراشدة، فواضح أشد الوضوح، إذا نحن تأملنا أحداث سقيفة بنى ساعدة، وما دار فيها من حوار بين ممثلى الأنصار وممثلى قيادات القرشيين من المهاجرين الأولين.

لقد كانت المبادرة إلى الاجتماع بالسقيفة، والتداول فى أمر الخلافة للأنصار..

---

(١) أى حقوق الجار على جاره، وحماية العربى لمن يستجير به فيجيره.

(٢) ابن عبد البر (الدرر فى اختصار المغازى والسير) ص٥٦.

ولـم يكـن يخالجهم شك فى أحقيتهم توليها . . فالمدينة دارهم ، وهم الذين عقدوا ـ فى بيعة العقبة ـ عقد تأسيس الدولة ، التى شغر منصب إمامها بوفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وفى عقد التأسيس هذا غدوا قوم النبى عندما تعهد لهم ألا يتركهم ويعود إلى قومه من النسب ـ قريش ـ بعد الانتصار ، إذ قال لهم : «بل الدم الدم والهـدم الهـدم ، أنا منكم وأنتم منى ، أحـارب من حـاربتم وأسـالم من سالمتم . . . » .

حدث ذلك يوم أن كان مسلمة مكة قلة مستضعفين يستخفون عندما يقيمون شعائر الدين . . ثم هم ـ الأنصار ـ الذين آووا المهاجرين ، وآخوهم ، وآثروهم حتى ولو كان بهم خصاصة ، وفوق ذلك ، فإن سيوفهم كانت الأكثر عدداً فى إحراز النصر للإسلام ، بدءاً من بدر وحتى فتح مكة واستسلام معقل الشرك ، الذى فتح باستسلامه أبواب النصر واسعة ، فرأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا . . .

تطلع الأنصار إلى شغل منصب الخلافة ، تحدوهم هذه المبررات . . .

وفى السقيفة خطبهم سعد بن عبادة ـ زعيم الخزرج ـ وأحد النقباء الاثنى عشر ـ فحدثهم عن رجحان كفتهم فى نصرة الإسلام ، وقال : إن لكم «سابقة فى الدين ، وفضيلة فـى الإسلام ليست لقبيلة من العرب؟! . . . فشدوا أيديكم بهذا الأمر ـ (الخلافة) ـ فإنكم أحق الناس وأولاهم به . . . » .

ولقد أجابه الأنصار جميعًا إلى ما دعا إليه ، وبايعوه بالخلافة قائلين : «لقد وفقت فى الرأى ، وأصبت فى القول ، ولن نَعْدُ ما رأيت ، نوليك هذا الأمر ، فإنك فينا مَقْنَع[1] ، ولصالح المؤمنين رضا . . . » .

إلى هنا وكان الحوار دائراً حول الفضل والبلاء فى الإيمان والإسلام . . لكن الثلاثة الذين لحقوا باجتماع السقيفة ، من «هيئة المهاجرين الأولين» ، الممثلة لبطون وأحياء قريش ـ أبو بكر ـ وعمر ـ وأبو عبيدة بن الجراح ـ . . . قد نبهوا زعماء الأنصار إلى أمر قد غاب عنهم ، وإلى شرط من شروط رسوخ بنيان الدولة وصمودها ، ترجح فيه كفة القرشيين على كفة الأنصار ، ذلك هو أمر وشرط

(١) المقنع ـ بفتح الميم وسكون القاف وفتح النون ـ الشاهد العدل .

العصبية الجامعة لوحدة العرب، والمنعة الضامنة قيام الشوكة للدولة حتى تستطيع مواجهة الزلزال الذى لا بد أن تحدثه وفاة الرسول فى عقول وقلوب كثير ممن هم حديثو عهد بالإسلام! . . .

لقد تحدث أبو بكر إلى الأنصار، فسلم لهم بكل الفضل الذى ذكروا أنهم له أهل، لكنه نبه على أن القضية موضوع التشاور والائتمار ليست رجحان الكفة فى الفضل الدينى وحسب، ولا البلاء فى حماية الدعوة وفقط، وإنما هى قضية «الدولة» و«السلطة»، وتلك لا بد لها من عصبية وشوكة ومنعة تضمن لها امتلاك شروط توحيد العرب . . . وهذه العصبية والشوكة والمنعة هى فى قريش - وقادتها وممثلوها هم «المهاجرون الأولون» - وليست فى الأنصار . . قال أبو بكر، موجهًا الحديث إلى الأنصار :

«أما بعد، يا معشر الأنصار، فإنكم لا تذكرون منكم فضلا إلا وأنتم له أهل، **وإن العرب لا تعرف هذا الأمر - (الخلافة) - إلا لهذا الحى من قريش، وهم أوسط العرب داراً ونسباً. ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة..»؟!..**

فهى، إذن، مؤهلات العصبية والمنعة والشوكة، المؤسسة على النسب والولادة، والروابط القائمة على المصاهرات، تلك التى تجعل انقياد العرب لخليفة من قريش ولدولة يرأسها قرشى أكثر وأقرب وأرجح وأضمن، وفى ذلك مصلحة الدين والدنيا بالنسبة للمسلمين، أنصارا ومهاجرين . . إنها دعوة تنبه على أهمية توظيف العصبية لخدمة الدولة - وفى ذلك خدمة الدين - . .

وعندما احتدم الجدال حول هذه القضية، وتدخل فيه عمر بن الخطاب، أكد ذات المعنى الذى أبرزه الصديق . . قال : «**إنه، والله، لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم! ولكن العرب لا ينبغى أن تولى هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم.. من ينازعنا سلطان محمد وميراثه، نحن أولياؤه وعشيرته، إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم أو متورط فى هلكة...**»![1].

هنا نجد أنفسنا أمام منطق سياسى واعتبارات سياسية تقول : إن الفضل الدينى

(١) انظر : الطبرى (تاريخ الطبرى) ج٣، ص٢٠٥، ٢٠٦ طبعة دار المعارف. القاهرة. وابن قتيبة (الإمامة والسياسة) ص٦ - ١١ - (والمتجانف المائل عن العدل والحق)

أمر لا دخل في حيازته للعشائر والعصبيات، أما إذا كنا بصدد تأسيس دولة، ترعى الدنيا وتحرس الدين، فلا بد لها من شوكة ومنعة وعصبية، ليست كعصبية الجاهلية، التي تمزق ولا تعرف سوى النسب والجنس معيارًا ورباطًا، وإنما هي العصبية المحكومة بمعايير الإسلام، لأنها هي الأخرى موظفة في خدمة الإسلام.. إنها العصبية أداة إسلامية، وليست عصبية الجاهلية التي نهى عنها الإسلام.. فلا التجاهل للعصبية وإسقاطها.. ولا الوقوف عند مضامينها وآفاقها الجاهلية، وإنما هو التوظيف لها في خدمة دولة الإسلام، خدمة لدين الإسلام..

* ومرة أخرى نقول: إن هذه العصبية، لما كانت مؤسسة على رابطة النسب والاجتماع، أي على الرابطة القومية، فإنها تمثل «واقعًا»، يتعامل معه الإسلام، فيهذبه ويحكمه بمعاييره، ويوظفه لخدمة مقاصده، ويملأ أوعيته بمضامين الإسلام، فتصبح القومية، عندئذ، دائرة انتماء، وليست مذهبا ولا فكرية ـ أيديولوجية ـ منافسة ولا مناقضة للإسلام، وإنما تصبح روابطها، وإمكاناتها وحميتها طاقات تسهم في إنجاز خطوة تضامنية وتوحيدية على سلم سعي المسلمين إلى مقصدهم الأعظم وهو وحدة الأمة الإسلامية، ووحدة ديار الإسلام، التي تضم وتحتضن الشعوب والقوميات والأقاليم والأمصار..

أرأينا كيف صنعت العصبية القومية، بالمرحلة المكية من دعوة الإسلام، عندما حققت قدرًا من التضامن والحماية للدعوة، أسهم فيها، بدافع العصبية، مشركون مع المؤمنين؟.. وبعبارة ابن عبد البر: «مؤمنهم وكافرهم، فالمؤمن: دينا، والكافر: حمية»! فهل نرى الرابطة القومية، إذا نحن وعينا السبيل الأمثل لتوظيف طاقاتها لوحدة قومية، تكون مرحلة على درب وحدة الملة وتضامن ديار الإسلام؟ هل نرى هذه الرابطة القومية صانعة ذلك من جديد؟!.. فوحدة العرب القومية ـ مثلا ـ هي ـ في الأساس ـ وحدة المسلمين العرب ـ وهم ٩٥٪ من تعداد الأمة العربية مع قومهم من العرب ـ غير المسلمين، فهي عند المسلم: «إسلامية ـ قومية»، وعند غير المسلم: «قومية ـ حضارية»، ولهما مع المسلمين غير العرب ـ كالأكراد والبربر ـ مثلا ـ: «إسلامية ـ حضارية»، فتصبح العصبية القومية بهذا الفهم، أداة توحيد للجميع، بدلا من أن تكون أداة تمزيق وتفريق!

إن الإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها . . . وإن من بديهيات الفطرة الإنسانية ذلك الحب والولاء والانتماء والاهتمام بالأهل والقبيلة والعشيرة والشعب والقوم، التي هي - بمعايير الإسلام - لبنات في بناء أمة الإسلام، وكما حدثنا الله سبحانه وتعالى، عن وحدة الأمة الإسلامية، بجامع العقيدة الإسلامية وشريعته وحضارته: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٩٢) . . ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾ (المؤمنون: ٥٢). كذلك حدثنا عن السنن والآيات التي اقتضت أن يكون الناس شعوبًا وقبائل ليتعارفوا ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات: ١٣) . . ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾ (الروم: ٢٢).

يقول الفقيه الحكيم ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م): «إن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها: النعرة على ذوي القربى وأهل الرحم أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا . . ومن هذا تفهم معنى قوله، صلى الله عليه وسلم: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجد صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه . . . »[1] . . .

وإذا كانت العصبية القومية «واقعًا»، فإن دور الإسلام، كدين، هو تهذيبها، وضبطها بمعاييره، وإخراجها عن صيغتها وطبيعتها العنصرية الجاهلية . . فضرورتها لإقامة الدولة والسلطة تتهذب بمضامين الإسلام وضوابطه ومعاييره . . ولقد عقد ابن خلدون - في (المقدمة) فصلا: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»، وقال فيه: «والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه . . . » . . .

(١) (المقدمة) ص ١٠٢ - (والحديث رواه الترمذي).

كما يتحدث ابن خلدون عن «أن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل وعقد أو فعل أو ترك . . .»[1] . . . أى أنها شرط فى إقامة الشوكة والدولة والسلطان . . .

إننا نستطيع أن نقول : إن مطلق العصبية للأهل والقوم هى «غريزة» من الغرائز المركبة فى الإنسان ، وإن موقف الإسلام من هذه الغريزة ـ العصبية القومية ـ هو موقفه من الغرائز بإطلاق ، إنه لا يطلق لها العنان ، وينهى عن أن يعيش الإنسان بها وحدها ، أو كما هى عليه من غير تهذيب ، لأن هذا هو شأن الحيوان ، لا الإنسان السوى ، كما أراده الله أن يكون . . كذلك لا يدعو الإسلام إلى تجاهل هذه الغرائز ، ولا إلى قهرها ـ ورفضه للرهبانية مثال على ذلك ـ . . . وإنما هو يدعو إلى تهذيبها وتوظيفها لخدمة التوازن والوسطية المحققة لمقاصد الإسلام من هذا الإنسان كخليفة عن الله . .

إنها ، كغرائز الغضب . . والحب . . والكره . . والجنس . . إلخ . . إلخ . . يتخذ منها الإسلام هذا الموقف الوسط ـ بين الإطلاق وبين الإلغاء ـ موقف الاعتراف بها ، والتعامل معها ، والتهذيب لها ، كي تتسق مع مثله ، وحتى توظف طاقاتها فى خدمة دعم أممية دعوة ودولة وأمة الإسلام . . . هنا ، وبهذه الوسطية ، تصبح «الغريزة» : «فطرة» هادية ومثمرة فى حياة الإنسان .

هكذا يكون الحال مع القومية وعصبيتها كطاقة يوظفها الإسلام لغاياته العظمى : وحدة الأمة فى العقيدة والشريعة والحضارة والديار . . .

وكما أبصر ابن خلدون هذه الحقيقة قديما ، أبصرها جمال الدين الأفغانى ـ رائد تيار التجديد والنهضة والإحياء ـ فى عصرنا الحديث ، فكتب يقول : «التعصب : قيام بالعصبية ، والعصبية من المصادر النسبية ، إلى العَصَبَة ، وهى : قوم الرجل الذين يحزنون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء ، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية ، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه . . وهذا الوصف الذى شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم ، وهو عقد الربط فى كل أمة ، بل هو المزاج الصحيح ، يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد ، وينشئها بتقدير الله خلقا

(١) المصدر السابق ـ ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٧٧ .

واحدا، كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة، فتكون كشخص يمتاز في أطواره وشئونه وسعادته وشقائه عن سائر الأشخاص. وهذه الوحدة هي مبعث المبادرة بين أمة وأمة وقبيل وقبيل... والتنافس بين الأشخاص، أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال في جميع لوازم الحياة، بقدر ما تسعه الطاقة.

نعم... إن التعصب وصف كسائر الأوصاف، له اعتدال وطرفا إفراط وتفريط... والإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع، صلى الله عليه وسلم، في قوله: «ليس منا من دعا إلى عصبية»...

والتعصب كما يطلق ويراد منه: النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، كذلك توسع أهل العرف فيه فأطلقوه على الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا...»[1].

هكذا أبصر الاجتهاد والتجديد الإسلامي مكان القومية وعصبيتها في تلاحم الأمة، ودورها في تأسيس دولتها، ووظيفتها الإسلامية إذا هي ضبطت بضوابط الإسلام.

* * *

إن الإسلام ـ العقيدة والشريعة ـ وهو الوضع الإلهي، العالمي التوجه، لكل الأجناس والألوان والقوميات، حدثنا كتابه الكريم، في سياق تأكيد عالميته، عن أن كتابه هذا هو ذكر ـ فخر ـ للعالمين: ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين﴾ (يوسف: ١٠٤) في ذات الوقت ـ بل وذات المرحلة المكية ـ الذي حدثنا فيه عن أنه ـ القرآن ـ ذكر ـ فخر ـ للنبي العربي وقومه العرب: ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ (الزخرف: ٤٤)، دون أن يكون هنالك تناقض بين فخر العرب بالقرآن وفخر العالمين بهذا القرآن، فالإسلام ـ العقيدة والشريعة ـ هو الذي صنع حضارة الإسلام، رباطا أبدعه المسلمون، على هدى دينهم ومعاييره، جمع ويجمع كل من دان بهذا الدين، وفي إطار هذه الجامعة كانت الجامعات الأدنى والأخص، هي الأخرى إنجازا إسلاميا، أو مصبوغة بالصبغة الإسلامية، فوحدة العرب، كأمة ودولة، هي إنجاز إسلامي، صنعه

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ج٢، ص٤٠، ٤١ دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٨١م.

الإسلام سلاحا للرسالة العالمية، وليس نقيضا لعالميتها وجامعتها الكبرى... حتى لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الوحدة باعتبارها آية من آيات الله ونعمة من نعمه: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال: ٦٣).

وإذا كانت العربية ـ كلسان للإسلام ـ قد غدت ـ لعروبة النبي والقرآن والواقع الذى مثل بالنسبة للوحي أسباب النزول والملابسات التي لابد من علمها والتوصل بها إلى التفسير ـ إذا كانت العربية قد غدت، لذلك، الوعاء الذى وسع القرآن والسنة وعلوم الشريعة في حضارتنا الإسلامية.. وغدت، لذلك، شرطا للاجتهاد الإسلامى، ومن ثم أهل الحل والعقد الذين يقيمون دولة الإسلام.. فإن هذه العربية ـ كجامع قومى للعرب ـ ليست شرطا للتدين بدين الإسلام، إنها شرط للإبداع والاجتهاد الإسلامى، وليست شرطا لتلقى الإسلام أو التدين به.. وهكذا تعايشت وتتعايش الجامعات الأخص والخاصة فى إطار الجامعة الأعم لهذا الدين الحنيف، طالما اتسقت مضامينها مع المضمون العالمى والشامل لعقيدته وشريعته...

فإذا برئت «الوطنية» من العصبية التى تقيم التناقض بينها وبين عالمية الإسلام وجامعته الأشمل، وإذا غدت سبيلا إلى العالمية الإسلامية، وليست قيدا عليها، ولا انتقاصا منها.. فلا تحسب أن هناك تناقضا بين الولاء لها والانتماء إليها وبين الولاء والانتماء الأول والأعظم لجامعة الإسلام.. وكذلك الحال مع دائرة الانتماء القومى بالنسبة للإنسان المسلم.. فهى، بهذا المعنى، دوائر انتماء، وليست مذاهب فكرية ـ كحالها فى الغرب ولدى المتغربين ـ حتى يقوم التناقض بينها وبين الفكرية الإسلامية، التى هى «أيديولوجية» الأمة فى عالم الإسلام..

وإذا نحن تأملنا حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذى يقول فيه: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد»[1].. رأينا كيف تعددت فيه الرموز التى يمنحها المؤمن من الولاء والانتماء الحد الذى يقاتل حتى الشهادة فى سبيلها.. ولقد تجاورت هذه الرموز، فى هذا الحديث النبوى الشريف، مع الدين الجامع،

(١) رواه الترمذى وأبو داود.

دون أن يكون هناك تناقض بينها؛ لأن القضية هي: أي المضامين تحملها هذه الرموز؟ فطالما اتسقت مضامينها مع مقاصد الشريعة، فلا ضرر من تعددها؛ لأن الإسلام سيظل هو الجامعة الأعم والرابطة الأشمل وستظل هذه الرموز جميعا دوائر انتماء ودرجات ولاء وحلقات في سلسلة تمثل «الواقع» الذي يتعامل معه الإسلام، فيحكمه بمعاييره، ويصبغه بصبغته، نافيًا عنه أسباب التناقض، ومحققا ـ بالوسطية الإسلامية الجامعة ـ هذا النسق الإسلامي الفريد!..

* * *

وإذا كان هذا هو موقف «الإسلام: الفكر.. والنظرية»، فلقد صادقت عليه وصدقته مسيرة «الإسلام: الممارسة.. والتطبيق»، فدولة الإسلام كانت دائمًا وأبدًا دولة خلافة لا مركزية.. تتعدد فيها الولايات والعمالات والإمارات والسلطنات، على النحو الذي يعكس تميز الأقاليم والأوطان.. كما قد تعايشت فيها اللغات، على مستوى الجمهور وفي عوالم العامة ـ إلى جانب تعرب أهل الذكر والاجتهاد والإبداع والنظر في علوم الإسلام ـ اعترافا بالتمايز القومي ـ الذي ترسم اللغات القومية حدوده ـ في إطار جامعة الإسلام.. فكانت مصادقة «التطبيق الإسلامي» على «الفكر الإسلامي»، في هذا الميدان، شهادة الصدق على انتفاء التناقض والتضاد بين دوائر الانتماء: «الوطنية».. و«القومية» وبين رابطة الاعتقاد والحضارة الإسلامية..

فالإسلام هو «الأب الشرعي الوحيد» الذي إليه ينتسب كل مسلم، وما تعدد وتميز أوطان وقوميات أبنائه المسلمين إلا كتعدد «أمهات» هؤلاء الأبناء الذين تجمعهم رابطة الانتساب إلى أبيهم: الإسلام!..

إن القومية، بمضمونها الجاهلي، هي تلك التي رفعت رابطة النسب القبلي فوق رابطة الاعتقاد الإسلامي، وباسمها تحدث أمية بن أبي الصلت الثقفي (٥هـ، ٦٢٦م) عندما سأله أبو سفيان بن حرب (٥٧ ق. هـ ـ ٣١هـ، ٥٦٧ ـ ٦٥٢م) عن رأيه في محمد ودعوته، فأجاب: «ما كنت لأومن لنبي ليس من ثقيف»؟!..[1].

هكذا كانت القومية الجاهلية قديما.

(١) القاضي عبد الجبار بن أحمد (تثبيت دلائل النبوة) ج٢ ص٥٩١ تحقيق: د. عبد الكريم عثمان. طبعة بيروت سنة ١٩٦٦م

وإن العصبية القومية العلمانية ـ التي عرفها الغرب، والتي استعارها منه المتغربون من مفكرينا وساستنا ـ وإن عملت للوحدة القومية، الجامعة شتات الشعوب التي مزقها الاستعمار ـ وفي ذلك خطوة على طريق الوحدة الإسلامية ـ إلا أن علمانية هذه القومية تجعلها تحارب إسلامية الواقع والفكر في مجتمعها ودولتها . . ومن ثم فهي موظفة ضد الصبغة الإسلامية لوحدة الأمة . . كما أنها بإسقاطها الدائرة الإسلامية والمحيط الإسلامي من نطاق اهتماماتها الفكرية والعملية، إنما تقطع روابط الأمة . . . وفي ذلك تقترب هذه القومية العلمانية من عصبية الجاهلية، لتفريغها دعوتها وحركتها ومشروعها من روح الإسلام . . الذي هو الرسالة الخالدة لهذه الأمة الواحدة، والذي هو مصدر الحياة والإحياء لجسدها الواحد، الذي تمثل أعضاؤه الأوطان والقوميات . . بالمعنى الذي عرضنا له في هذه المصطلحات .

إن المسلمين أمة واحدة، خرجت من بين دفتي كتاب واحد . . وما أوطانها وشعوبها وقبائلها وقومياتها إلا آيات وسور في هذا الكتاب !

* * *

التربية الجمالية

- المسلم .. والجمال..
- جماليات السماع..
- جماليات الصور..

المسلم ... والجمال

من الناس من يحسب أن هناك خصومة بين الإسلام وبين الجمال، تدعو المسلمين إلى التجهم في النظرة إلى الحياة، وإدارة الظهر إلى ما في الكون من آيات البهجة والزينة والجمال . . يحسبون ذلك، فيقولونه، أو يعبرون عنه بسلوك المتجهم إزاء آيات الجمال والفنون والإبداعات الجمالية في هذه الحياة . .

ولو كان هذا المسلك الخشن والغليظ والمتجهم، أثرا من آثار المحن التي يمتحن بها المسلمون في مرحلة الاستضعاف التي يعيشونها، ورد فعل للتحديات المعادية التي تفرض الهم والحزن على الوجدان الإسلامي المرهف، أو مظهر الغضبة لحرمات الله المنتهكة، لكان ذلك مبررا ومفهوما . . لكن أن يكون هذا التجهم، في نظر هذا الفريق من الإسلاميين، هو مما يقتضيه المنهج الإسلامي في الحياة، فذلك هو الذي يدعو إلى استجلاء منطوق ومفهوم المنهج الإسلامي إزاء جماليات الحياة . . .

وجدير بالتنبيه أن هؤلاء الذين يحسبون قيام التلازم بين التجهم ومخاصمة الأحاسيس الجمالية وبين منهج الإسلام، منهم الإسلاميون، الذين يحسبون - مخلصين - أن هذا هو الموقف الحق الصحيح في هذا الموضوع، ومنهم الخصوم الذين يتخذون من مسلك الغلظة لبعض الإسلاميين تجاه جماليات الحياة سبيلا للطعن على الإسلام . . . فالقضية، إذن، أكبر من أن تكون «خيارا خشنا» لبعض من الإسلاميين هم أحرار في سلوكه، وإنما هي قد غدت واحدة من المطاعن التي يحاول نفر من خصوم المنهج الإسلامي استخدامها - ضمن مطاعن أخرى - لتشويه

صورة منهج الإسلام فى الفكر والحياة . . . الأمر الذى يكسب الحديث عن هذه القضية أهميته، ويجعل له مكانه الطبيعى فى سياق الحديث عن معالم منهج الإسلام.

* * *

وبادئ ذى بدء، فإذا كانت «الحضارة» هى جماع إبداع الأمة فى عالمى «الفكر» و«الأشياء»، أى فى «الثقافة» التى تهذب الإنسان وترتقى به، وفى «التمدن» الذى يجسد ثمرات الفكر ـ فى التطبيق ـ والتقنية ـ أشياء يستمتع بها الإنسان المتحضر . . إذا كانت هذه هى «الحضارة»، فإنها ـ كإبداع بشرى ـ فى المنظور الإسلامى وفى التجربة الإسلامية، وثيقة الصلة بدين الإسلام، كوضع إلهى، نزل به الوحى على قلب رسول الله، عليه الصلاة والسلام . .

ففى التجربة الحضارية الإسلامية، كان «الدين» هو الطاقة التى أثمرت، ضمن ثمراتها، توحيد الأمة، وقيام الدولة، والإبداع فى كل ميادين العلوم والفنون والآداب، شرعية وعقلية وتجريبية، كما كان الدافع للتفتح على المواريث القديمة والحديثة للحضارات الأخرى، وإحيائها، وغربلتها، وعرضها على معايير الإسلام، واستلهام المتسق منها مع هذه المعايير، لتصبح جزءًا من نسيج هذه الحضارة الإسلامية، التى وإن كانت إبداعا بشريا، إلا أنها قد اصطبغت بصبغة الإسلام الدين، كما كانت ثمرة للطاقة التى مثلها وأحدثها عندما تجسد فى واقع المسلمين . . .

تلك هى العروة الوثقى بين دين الإسلام وبين حضارته، بما فيها من إبداع شمل مختلف الميادين: الشرعية . . والعقلية . . والتجريبية . . والجمالية . .

بل إننا لو تأملنا فى مكان «الهجرة» فى دعوة الإسلام ودولته وأمته، لرأيناها أكثر وأكبر من إنجاز لإنقاذ الدعوة من حصار «الشرك المكى» . . لأن الهجرة فى حياة هذه الدعوة لم تقف عند الهجرة من مكة إلى المدينة ـ ومن قبلها الحبشة ـ وإنما كانت، أيضًا، هجرة من «البداوة»، إلى «الحضارة»، من «البادية» إلى «الحاضرة»، من حياة «الأعراب»، التى تغلب عليها الغلظة ويسود فيها الجفاء، إلى حياة «العرب» الذين استقروا فى «القرى»، فغدا بإمكانهم أن يقيموا «مدنية» و«حضارة» فى هذه

«القرى» . . كانت إنجازًا حضاريًا، ينتقل بالجماعة البشرية من طور ترحال البداوة، الذى يستحيل معه قيام «التراكم» فى الإبداع ـ الثقافى والتمدنى ـ إلى طور الاستقرار والحضور فى «القرى» الحاضرة، الأمر الذى يتيح لإبداعات الإنسان أن «تتراكم» فتعلو بناءً حضاريا مناسبا للجهد الإبداعى المبذول فيه . .

تلك هى «المكانة الحضارية» للهجرة فى حياة دعوة الإسلام، فى عصر صدر الإسلام، وتلك هى بدايات خيوط العروة الوثقى بين الإسلام الدين ـ الوضع الإلهى ـ وبين الحضارة الإسلامية ـ الإبداع الإسلامى لأمة الإسلام . .

وفى ضوء هذه «الحقيقة الحضارية»، نفهم اصطفاء الله سبحانه وتعالى، «مكة»، أم القرى ـ وحاضرة الحواضر ـ مهبطا للوحى بالدين الجديد . . ونفهم مغزى كون «يثرب» ـ المدينة ـ وهى ثانية القرى والحواضر ـ هى دار الهجرة وعاصمة الدولة ومنارة الدعوة . . بل نفهم سر استمساك القرى والحواضر الثلاث ـ المدينة ومكة والطائف ـ بالإسلام، يوم ارتدت عنه، أو عن وحدة دولته، البوادى بمن فيها من الأعراب، عندما زلزلت وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، قلوب هؤلاء البدو والأعراب؟! . . نفهم جميع ذلك فى ضوء العلاقة العضوية بين هذا الدين وبين الإبداع الحضارى للإنسان الذى تديّن بهذا الدين . . .

بل ونفهم أن هذه العلاقة بين «الدين» وبين «الحاضرة»، ومن ثم «الحضارة»، ليست خصيصة إسلامية، إنما هى سنة من سنن الله فى كل الشرائع والرسالات . . فكما اصطفى الله حاضرة مكة، لتبدأ منها الدعوة، قائلاً لرسوله: ﴿ . . . **ولتنذر أمّ القرىٰ ومن حولها** ﴾ (الأنعام: ٩٢). أنبأنا فى قرآنه الكريم، أن هذا الاصطفاء إنما كان اطرادا لسنة إلهية . . ﴿ **وما كان ربك مهلك القرىٰ حتىٰ يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرىٰ إلا وأهلها ظالمون** ﴾ (القصص: ٥٩) . . فأم القرى، وحاضرة الحواضر كانت دائمًا هى موطن الرسل والرسالات، وذلك للعلاقة العضوية بين «الدين»، و«الحضارة»، على امتداد تاريخ الإنسان . . .

* * *

ولأن هذا هو دور «الهجرة» فى دعوة الإسلام وأمته ودولته، ولأن هذه هى وظيفتها الحضارية ـ الانتقال بالإنسان ـ الأعرابى ـ من غلظة البادية وتجهم خشونتها

ـ إلى مدنية الحاضرة وتثقف ـ تهذب ـ عقول أبنائها ـ . . . لأن هذا هو دورها، وهذه هي وظيفتها الحضارية، كان المسلمون يستعظمون ويستنكرون رجوع المهاجر عن «المدينة» وانقلابه إلى «البادية» مرة أخرى، حتى لقد سموا هذا الانقلاب «ردة» . . وقرأنا في مصادر السنة ذلك السؤال الاستنكاري الذي سأله أحد الولاة لمن عاد فتعرب ـ رجع أعرابيًا بعد هجرته ـ : «أرتددت على عقيبيك تعربت؟!»(1).

تلك هي بدايات الخيوط بين الإسلام الدين وبين الحضارة، وهي بدايات لا ترشحه كي يوحي بالتجهم إزاءها، ولا بمخاصمة إبداعاتها الجمالية بحال من الأحوال! . . .

* * *

ثم . . . إن «الجمال»، الذي يظن بعض من الناس مخاصمة الإسلام إياه، هو ـ إذا نحن تأملناه ـ بعض من آيات الله سبحانه وتعالى، التي أبدعها في هذا الكون، وأودعها فيه . . إنه بعض من صنع الله وإبداعه سبحانه، سواه وسخره للإنسان، طالبًا من الإنسان أن ينظر فيه، ويستجلي أسراره، ويستقبل تأثيراته، ويستمتع بمتاعه ويعتبر بعبرته ﴿وهو الَّذي أنزل من السَّماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نُّخرج منه حبًّا مُّتراكبًا ومن النَّخل من طلعها قنوان دانية وجنات مّن أعناب والزَّيتون والرُّمَّان مُشتبهًا وغير مُتشابه انظُرُوا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إنَّ في ذلكُمْ لآيات لّقوْم يُؤْمنُون﴾ (الأنعام: ٩٩) . . إنها آيات خلق الله، يأمر الإنسان أن ينظر فيها . .

وأينما يمَّم الإنسان بصره أو بصيرته أو عقله أو قلبه، فإنه واجد آيات الله التي خلقها «زينة» للوجود، ودعاه إلى النظر فيها . . . ﴿إنَّا زيَّنَّا السَّماء الدُّنيا بزينة الكواكب (٦) وحفظًا من كُلّ شيطان مَّارد . .﴾ (الصافات: ٦، ٧) . . . ﴿وزيَّنَّا السَّماء الدُّنيا بمصابيح وحفظًا ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (فصلت: ١٢)، ﴿ولقد جعلنا في السَّماء بُرُوجًا وزيَّنَّاها للنَّاظرين (١٦) وحفظناها من كُلّ شيطان رَّجيم (١٧) إلاَّ

(1) رواه البخاري ومسلم والنسائي . . .

من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين ﴾ (الحجر: ١٦-١٨) . . . ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ﴾ (ق: ٦).

فهذه «الزينة» ـ التي هي آيات إبداع الله سبحانه وتعالى ـ هي «زينة ـ جمال» يدعو الله الإنسان إلى النظر فيها، بل يقول لنا: إن خلقها ليس «للحفظ» فقط، ولا «للمنفعة» وحدها . . . وإنما «للزينة» التي أبدعها الله لينظر فيها الإنسان ويستمتع بما فيها من جمال!

ومثل ذلك حديث القرآن الكريم عن آيات خلق الله التي أبدعها لنا في صورة «الحيوان» المسخر للإنسان، فليست «المنفعة» المادية وحدها هي الغاية من هذا الخلق والتسخير، وإنما «الجمال» و«الزينة» أيضًا غايات يتغياها الإنسان في هذا الخلق الذي خلقه الله . . ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون (٥) ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون (٦) وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرءوف رحيم (٧) والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴾[1] . . (النحل: ٥ ـ ٨).

فليست «المنفعة المادية» فقط هي غاية خلقها وتسخيرها للإنسان، إذ «الجمال والزينة» كذلك «منفعة» محققة ولازمة، أيضا، للإنسان! . .

والبحار، التي سخرها خالقها للإنسان . . لا تقف منافعها عند المنافع المادية ـ اللحم الطري، وسبل الاتصال ـ وإنما ابتغاء «الحلية . . والزينة . . والجمال»، أيضا، من منافعها . . ﴿ وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ﴾ (النحل: ١٤).

وعندما يشير الله سبحانه، إلى بعض من نعمه وآياته . . . نرى قرآنه الكريم

---

(١) وفي الحديث الشريف عن الخيل: «الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة، وهي لرجل أجر، ولرجل ستر وجمال، وعلى رجل وزر، فأما التي هي له أجر فرجل يتخذها يعدها في سبيل الله، وأما التي هي له ستر وجمال، فرجل يتخذها تكريما وتجملا ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعسرها ويسرها، وأما التي هي عليه وزر فرجل يتخذها بذخا وأشرا وبطرا» ـ رواه مسلم والإمام أحمد.

يلفت النظر إلى ما ينزل من السماء من ماء تمتلئ به الأودية فيحيي الأرض ويزينها للناظرين . . وإلى ما يستخرجه الإنسان ، بالنار من حلى الزينة والجمال ، المستخرجة من معادن الأرض . . ففي الزرع : طعام ، وزينة ، وفي الذهب والفضة : نقد ، وحلية ، وجمال يتجمل به الإنسان . . . ﴿ . . أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ﴾ (الرعد : ١٧) .

إن هذا الجمال وتلك الزينة ، هي آيات الله ، أبدعها وبثها في هذا الكون ، وأمر الإنسان أن ينظر فيها . . إذن ، فالنظر في هذا الجمال ، والاستقبال لآيات الزينة ، وفتح قنوات الإحساس الإنساني على صنع الله هذا ، هو امتثال لأمر الله سبحانه وتعالى : ﴿ انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ﴾ (الأنعام : ٩٩) . . ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها . . ﴾ (ق : ٦) . . . وهذا النظر ، في هذه الآيات ، هو سبيل من سبل الاستدلال على وجود الله ، وعلى كمال قدرته وبديع صنعته . . وما تعطيل النظر في آيات الجمال هذه ـ باصطناع الخصومة بين الإسلام وبين جماليات الحياة ـ إلا تعطيل للدليل على وجود الصانع المبدع لهذه الآيات ! . .

ويستوي مع هذا التعطيل للنظر ـ بقمع أدواته وسد قنواته وإهمال ملكاته ـ «النظر» المجرد من «الإحساس» بآيات الجمال المودعة في هذه المخلوقات ! . . والذين لا يرون في المحيط الذي يعيشون فيه غير «المنافع المادية» ، ولا ترى بصائرهم آيات الجمال في هذا المحيط ، لا شك أنهم معنيون وموصوفون بقول الله سبحانه : ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (الأعراف : ١٧٩) . . !

كذلك فإن تنمية الإحساس الجمالي لدى الإنسان المؤمن هو تنمية للملكات والطاقات التي أنعم بها عليه الله . . وفي ذلك الشكر لله الذي أنعم بها . . وإن في استخدام هذه الملكات سبيلا للاستمتاع بما خلق الله في هذا الكون من آيات الزينة والجمال والشكر لله على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال . وصدق الله العظيم

إذ يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ١١).. وصدق رسوله الكريم عندما قال: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»[١].

* * *

وإذا كان المسلم - بحكم إيمانه وإسلامه - مدعو إلى التخلق بأخلاق الله، ليكون ربانيا، ومطلوب منه أن يسعى، قدر الطاقة - ومع ملاحظة فوارق المطلق عن النسبي - أن يسعى كي يتحلى بمعاني أسماء الله الحسنى.. ففي الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال»[٢].. فالمسلم، إذن، مدعو إلى الاتصال بالجمال، الذي هو البهاء والحسن، في الفعل وفي الخلق، وإلى تنمية إحساسه بالجمال الذي أودعه الله في الكون، جمال الصور وجمال المعاني على حد سواء[٣].. ففي ذلك «كمال» للإنسان و«سعادة» له أيضا. وكما يقول الإمام الغزالي «فإن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى، والتحلي بمعاني صفاته، وأسمائه، بقدر ما يتصور في حقه.. ليقرب بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان.. لأن استعظام الصفة واستشرافها يتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الجلال والجمال، وحرص على التحلي بذلك الوصف إن كان ذلك ممكنا... أو يبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة.. وبذلك يصير العبد ربانيا، أي قريبا من الرب تعالى..»[٤] عندما يكون جميلا، يتصف ويستمتع بصفات وآيات الحسن والبهاء، التي أبدعها البارئ - الجميل، الذي يحب الجمال.

ولأن هذا هو موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال والزينة المبثوثة في الكون، من صفات الحسن والبهاء المتاحة للإنسان في هذه الحياة، كانت دعوة القرآن الكريم الناس إلى اتخاذ الزينة عند كل مسجد، أي إلى إقامة التلازم وعقد القران بين التزين وبين دعاء الله والمثول بين يديه، فكلاهما - التزين، والصلاة - شكر لله سبحانه وتعالى!... ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١) قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ

---

(١) رواه الترمذي.

(٢) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد. وهو في إحدى روايات أبي هريرة لحديث أسماء الله الحسنى. انظر: الغزالي (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) ص١٠٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٦١م.

(٣) انظر تعريف «الجمال» في (لسان العرب) لابن منظور.

(٤) (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) ص٢٠، ٢١.

لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ (الأعراف: ٣١، ٣٢). . . ونحن نلحظ أن هذه الآيات تدعو الإنسان - مطلق الإنسان - (يا بني آدم) - وليس المسلمين وحدهم، وذلك تنبيهًا على أن هذا هو مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، طلب الزينة والجمال . . وتصحيحا للانحراف الذي جعل العبادة رهبانية تدير الظهر لصفات الحسن ومظاهر الجمال في هذه الحياة - ﴿ **قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق** ﴾ - . . إنه المنهج الإسلامي، الذي يعيد الإنسان - في هذه القضية، كما في سواها - إلى «فطرته»، والتي يمثل التجمل والتزين ملمحًا أصيلاً من ملامحها، وفي حديث عائشة، رضي الله عنها، يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «عشرة من الفطرة، قص الشارب، وقص الأظافر، وغسل البراجم[1] وإعفاء اللحية، والسواك، والاستنشاق، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء[2] . . .»[3].

وإذا كان «المسجد»، في العرف الإسلامي، هو: مطلق مكان السجود، ولذلك كانت الأرض كلها مسجدا لأبناء الإسلام، فإن اتخاذ الزينة هو فريضة إسلامية في الأوقات الخمسة التي يمثل فيها المسلم، يوميا، بين يدي مولاه . . أي أنها فريضة إسلامية في كل زمان - تقريبا - وفي أي مكان! . .

وهذه الفريضة يتأكد التنبيه عليها في أيام وأماكن الاجتماع، كالجُمَع والأعياد . . وفي حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «ما على أحدكم، إن وجد سعة، أن يتخذ ثوبين لجمعته، سوى ثوبي مهنته»[4]، و«من اغتسل - أو تطهر - فأحسن الطهور، ولبس من أحسن ثيابه، ومس ما كتب الله له من طيب أو دهن أهله، ثم أتى الجمعة، فلم يلغ ولم يفرق بين اثنين، غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى»[5] . .

ولا يحسبن أحد أن «الزينة» التي يطلبها الإسلام ويأمر بها مقصورة على الثياب

---

(١) البراجم: مفردها برجمة - بضم الباء وسكون الراء وضم الجيم - عقد الأصابع ومفاصلها كلها، أو هي خطوط الكف التي يترسب فيها الغبار.

(٢) انتقاص الماء: من معانيه: الاستنجاء.

(٣) رواه النسائي، (ولقد ذكر راوي الحديث تسع صفات، ونسي العاشرة).

(٤) رواه ابن ماجه.

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

الحسنة، والطيب، وحسن التجمل، فقط، عند المثول بين يدى الله فى الصلاة، ذلك أن «الزينة» إذا كانت اسما جامعا لكل شىء يتزين به[1] . . فإن مصادر طلبها، ومواطن الإحساس بها مبثوثة فى كل آيات الجمال التى خلقها الله وأبدعها وأودعها فى سائر أنحاء هذا الوجود. . . ففى الجنات وأزهارها ـ بل إن فى مطلق النبات ـ زينة للأرض، تتزين بها، وتتجمل، كى يستمتع بها الإنسان. . لقد كان من دعاء النبى، صلى الله عليه وسلم ـ فى حديث الاستسقاء ـ : «اللهم أنزل علينا فى أرضنا زينتها»! . . . وكانت دعوته إلى تزيين قراءة القرآن بالصوت الحسن: «زينوا القرآن بأصواتكم»[2].

فالخيل «ستر وجمال للرجل يتخذها تكريما وتجملا، ولا ينسى حق بطونها وظهورها وعسرها ويسرها. . .»[3].

والثياب الجديدة، نعمة لا يقف المسلم إزاءها عند «منفعتها المادية» وحدها، وإنما يبصر فيها «المعانى الجميلة» للثوب الجديد. . وفى الحديث الذى يرويه عمر بن الخطاب، رضى الله عنه، يقول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «من استجد ثوبا فلبسه، فقال حين يبلغ ترقوته: الحمد لله الذى كسانى ما أوارى به عورتى، وأتجمل به فى حياتى، ثم عمد إلى الثوب الذى أخلق ـ أو قال: ألقى ـ فتصدق به، كان فى ذمة الله تعالى، وفى جوار الله وفى كنف الله حيا وميتا، حيا وميتا، حيا وميتا.»[4].

فالثياب «للمنفعة المادية»، و«للتجمل» كذلك. . ولقد قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لعمر بن الخطاب، وقد رآه لبس ثوبا جديدا: «البس جديدا، وعش حميدا، ومت شهيدا، ويرزقك الله قرة عين فى الدنيا والآخرة»[5].

ولقد ميز الإسلام ما بين طلب الجمال، والاستمتاع به، عندما يحكمه الاقتصاد والاعتدال، وعندما يكون شكراً لأنعم واهب هذا الجمال، وبين «الكبر» الذى نهى

---

(١) انظر معنى مصطلح «الزينة» فى (لسان العرب) لابن منظور.

(٢) رواه البخارى وأبو داود وابن ماجه والدرامى والإمام أحمد.

(٣) من حديث أبى هريرة ـ رواه مسلم والإمام أحمد.

(٤) رواه الترمذى وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

عنه الإسلام، وتوعد مقترفيه.. فعندما قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في الحديث الذي يرويه ابن مسعود: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من إيمان، ولا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كِبْر»... عند ذلك قال رجل:

يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلا، ورأسي دهينا، وشراك نعلي [1] جيدا ـ وذكر أشياء، حتى ذكر علاقة سوطه [2] ـ أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟.

فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «لا! ذلك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال. ولكن الكبر من سفه الحق وازدرى الناس!»[3]..

فالجمال محمود.. بل هو سعي على درب الاتصاف بطرف من صفات الله المعلنة في أسمائه، وليس من الكِبْر المذموم، الذي هو تسفيه الحق وازدراء الناس.

وأيضًا.. فليس هذا الجمال هو «البغي» الذي ينهى عنه الإسلام.. ولقد سأل الصحابي مالك بن مرارة الرهاوي، رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال:

ـ يا رسول الله، قد قسم لي من الجمال ما ترى، فما أحب أحدا من الناس فضلني بشراكين فما فوقهما! أفليس ذلك هو البغي؟!

فقال، صلى الله عليه وسلم: «لا! ليس ذلك بالبغي، ولكن البغي من بطر ـ أو قال: سفه الحق وغمط الناس»[4].

فالحرص على التجمل، إلى حد التنافس في الاتصاف به والجمع لمؤهلاته، ليس من «البغي» الذي ينهى عنه الإسلام.

ولقد أباح الإسلام للمرأة أن «تتجمل للخُطَّاب» إظهارا لنعمة الجمال، وطلبا للزواج... وفي حديث الصحابية سبيعة بنت الحارث الأسلمية.. عندما توفي

---

(١) شراك النعل: السير يكون على وجهها.

(٢) علاقة السوط: السير في مقبض السوط، يعلق منه.

(٣) رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٤) رواه أبو داود والإمام أحمد ـ (والشراك: السير يكون على وجه النعل).

عنها زوجها سعد بن خولة، ووضعت حملها منه، وبرئت من نفاسها «تجملت للخُطّاب» . . فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك - من بني عبد الدار - فقال لها: مالي أراك متجملة، لعلك ترتجين النكاح؟! إنك، والله، ما أنت بناكح حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر. فذهبت سبيعة إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وسألت عن ذلك - عن «العدة» - وليس عن «التجمل للخُطّاب» - فلم يكن ذلك موضع خلاف! - قالت: «فأفتاني رسول الله بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزويج إن بدا لي . . .»[1].

بل لقد رأينا «الجمال - والتجمل» نعما، يدعو الرسول ربه أن يسبغها على الصحابي أبو زيد الأنصاري، فيقول في الدعاء له: «اللهم جمله وأدم جماله . . .»[2]. ووجدنا القرآن الكريم يتحدث عن زينة الأرض وزخرفها كمهمتين من مهام خلافة الإنسان عن الله في عمرانها، لن تنتهي هذه الخلافة، بطي صفحة هذه الحياة الدنيا إلا إذا بلغ الإنسان الشأو في هذا السبيل ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٢٤).

هذا هو منهج الإسلام إزاء آيات الجمال والحسن والبهاء والزينة والزخارف التي أبدعها الله وأودعها في الوجود، طالبا من الإنسان النظر فيها، والاستقبال لتأثيراتها، والاستمتاع بمتاعها، شكرا لله على إبداعها، وعلى إبداعه الحواس المستقبلة لتأثيراتها، وتخلقًا ببعض صفات الله سبحانه، الذي هو «جميل يحب الجمال»، كما قال عليه الصلاة والسلام . .

* * *

ولقد كان منهج النبوة، الذي تجسد في سلوك الرسول، صلى الله عليه وسلم، في خاصة نفسه، ومع أهله، وفي تشريعه للناس . . كان هذا المنهج - بصدد التربية

---

(١) رواه مسلم والنسائي وأبو داود.

(٢) رواه الإمام أحمد.

الجمالية، والسلوك الجمالي ـ البيان العملي والممارسة التطبيقية للبلاغ القرآني، الذي شرع الله فيه منهج الإسلام في هذا الميدان . .

فهذا الرسول، الذي جاء رحمة للعالمين، كان النموذج الأرقى للإنسان الذي يستشعر كل آيات الجمال في خلق الله، ويلفت النظر بهذا السلوك الجمالي، ليغدو سنة متبعة في مذهب الإسلام وحضارة المسلمين . .

لم يكن الرسول «مترفًا»، ولا «مستغنيًا»، ولكن الله قد أغناه عن الحاجة، بعد أن كان فقيرًا عائلاً . . . ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ (الضحى: ٨). . لم يكن «الراهب» الذي يقيم الخصام بين مملكة الأرض ومملكة السماء . . ولا «الناسك نسكًا أعجميًا»، الذي يدير ظهره للدنيا وطيباتها . . كان يقبل الهدية، ويهدى إلى الناس، وكان يتصدق، دون أن تتطلع نفسه أو تمتد يده إلى شيء من الصدقات . . كان له من المال ـ في «فدك» ـ ومن الغنائم ـ سهم وصفايا ـ ما يكفيه وأهله، كإمام للدولة، وبمقاييس بساطة تلك الدولة ودرجتها في الثراء، في ذلك الزمان وذلك المكان . . . كان المال في يده، ولكنه لم يستول على قلبه في يوم من الأيام! . .

ونحن إذا شئنا أن نتلمس في سيرته ـ في خاصة نفسه ـ نماذج شاهدة على رقيه وارتقائه في السلوك الجمالي، والإحساس بالجمال، فإننا واجدون الكثير . .

* يروى ابن عباس فيقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يتفاءل، ولا يتطير، ويعجبه الاسم الحسن»[(١)].

والذين يتأملون هذا السلوك، في ضوء قضيتنا، يدركون أن التفاؤل إنما هو ثمرة لرؤية إيجابيات الواقع وجماليات المحيط . . وهو ضد التشاؤم، الذي لا يرى صاحبه سوى القبح والسلبيات . . وأيضًا هو غير السذاجة، التي لا يبصر صاحبها لا الإيجابيات ولا السلبيات! . . . فالتفاؤل موقف إيجابي من جماليات الحياة وإيجابيات المحيط . .

«ولا يتطير» . . . لأن المتطير هو الذي لا يرى من الأشياء إلا جانب القبح والشؤم . . على حين أن في هذه الأشياء ـ كل الأشياء ـ من وجوه الخير والجمال ما يطرد التطير والتشاؤم عن الذين يبصرون هذا الخير وهذا الجمال . .

---

(١) رواه الإمام أحمد.

«ويعجبه الاسم الحسن»! . . . أي أنه، صلى الله عليه وسلم، قد بلغ في استشعار آثار الجمال إلى الحد الذي جعله يلمحها حتى في الأسماء . . فهو يدرك أثر «العنوان» في الدلالة والإيماء إلى «المضمون والموضوع»! . .

* وفي مأكله ومشربه ـ على بساطتهما ـ كان طالبا للجمال والاستمتاع . . «كان يحب العسل والحلواء»[١] . . و«كان أحب الشراب إليه الحلو البارد»[٢] . . فكان ـ على بساطة عيشه ـ ذواقة يحب الطيب والجميل من الطعام والشراب . . وقصصه شهيرة عندما كانت تعاف نفسه حلال الطعام إذا لم تستطبه نفسه، عليه الصلاة والسلام . .

* وكما لبس البسيط من الثياب . . فلقد «لبس جبة رومية . .»[٣] . . وعندما أهديت إليه جبة من ديباج منسوج فيه الذهب، لبسها، صلى الله عليه وسلم، وقام على المنبر، وجلس ولم يتكلم! ثم نزل، فجعل الناس يلمسون الجبة وينظرون إليها! . . فلما خشى افتتانهم بأمثال هذه الأشياء، سألهم:

ـ «أتعجبون منها؟!».

قالوا: ما رأينا ثوبا قط أحسن منه!

فقال: صلى الله عليه وسلم: «لمناديل سعد بن معاذ في الجنة أحسن مما ترون»[٤].

لقد لبس هذا الذي لم يرى الناس ثوبا قط أحسن منه . . لكنه ذكرهم بما هو خير منه وأفضل عند الله! . .

* وعلى اختياره للبساطة في أدوات منازله وحاجيات أهله . . فلم يكن يعاف استخدام ثمين الأدوات . . ويروى حميد فيقول: «رأيت عند أنس بن مالك قدحا كان للنبي، صلى الله عليه وسلم، فيه ضبة فضة»[٥].

---

(١) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه الترمذي والإمام أحمد.

(٣) رواه الترمذي، من حديث المغيرة بن شعبة.

(٤) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٥) رواه الإمام أحمد.

* وعندما تحدث عن الطيبات التي يعشقها ويحبها في هذه الحياة، كشف لنا عن ذوق راق، يستشعر آيات الجمال، ويستمتع بطيبات الحياة: «حبب إليَّ من الدنيا: النساء، والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة»[1].

ومن الذي لا يرى الرقي في التحضر، والسمو في الإنسانية مجسدا في هذا النبي العظيم.. الذي جعلت قرة عينه في الصلاة.. والذي كان يقوم الليل حتى تتورم قدماه.. والذي كان لا يجاري في شجاعة المقاتل، حتى ليقول علي بن أبي طالب - وهو من هو في الفروسية والفداء - في خبر شجاعة النبي المقاتل: كنا إذا حمي الوطيس واحمرت الحدق احتمينا برسول الله؟!.. هذا النبي، هو ذاته الذي يقف بالمسجد، أثناء اعتكافه فيه للعبادة - والمعتكف لا يغادر المسجد أثناء الاعتكاف - يقف على عتبة حجرة أم المؤمنين عائشة - وكانت حائضًا لا يحل لها دخول المسجد - يقف على عتبة الحجرة، بين يدي زوجه، لترجل له شعره أثناء الاعتكاف!.. أيُّ رُقي هذا الذي تجسده تلك الصورة الإنسانية الجميلة، التي يصورها حديث عائشة: «أنها كانت ترجل النبي، وهي حائض، وهو معتكف في المسجد، فيناولها رأسه وهي في حجرتها...»[2]؟!

* ثم... أي رقي في الجمال والتجمل يبلغ ذلك الذي تحدث عنه خادمه أنس ابن مالك، عندما وصف هذا الجانب من حياته، فقال: «ما شممت عنبرا قط ولا مسكا ولا شيئًا أطيب من ريح رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولا مسست قط ديباجا ولا حريرا ألين مسا من كف رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان أزهر اللون[3]، كأن عرقه اللؤلؤ»![4].

ترى، هل هناك في الجمال والتجمل أرقى من ذلك الذي كان «كأن عرقه اللؤلؤ»؟! هذا هو رسول الله.. جسد في عشقه للجمال، وارتقائه على دربه منهج الإسلام في التربية الجمالية.. فكانت حياته، في خاصة نفسه، التجسيد لسنته التي علمنا إياها عندما قال: «إن الله جميل يحب الجمال»!

* * *

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد.
(٢) رواه الإمام أحمد.
(٣) الأزهر: الأبيض المستنير.
(٤) رواه مسلم والإمام أحمد.

أما «سيرته الجمالية» في أهله، فإنها هي الأخرى نموذج للجمال الراقي، وللرقي الجمالي.. تدهشنا اليوم، بعد أكثر من أربعة عشر قرنا.. فما بالنا إذا تصورناها في ذلك التاريخ البعيد؟!..

* هذه عائشة، زوجه، رضي الله عنها... التي تروي عنه الحديث، وتفتي في الدين.. كانت تعشق اللعب بالتماثيل.. تماثيل البنات، والخيل ذات الأجنحة - وكانت تسمي خيل سليمان! - وكانت لها صواحب يأتينها ويلعبن معها في بيت النبوة.. وعندما كان صواحبها يستحين من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كان يدفعهن دفعًا رقيقًا ليلعبن وعائشة بالتماثيل!... تروي ذلك أم المؤمنين عائشة فتقول: «كنت ألعب بالبنات على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكن إذا رأين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ينقمعن منه، فكان رسول الله يُسَرِّبُهُنَّ إليَّ يلعبن معي»[(١)].

* وهذا النبي، الذي يأتيه الوحي، ويبلغ رسالة ربه، ويقود الدولة، ويرعى الأمة، ويكاتب الملوك، ويقاتل صناديد الشرك، وينهض بتغيير وجه الحياة على الأرض.. هذا النبي يمارس «السباق» مع زوجته عائشة أم المؤمنين، رضي الله عنها.. وأين؟.. ليس سرا وراء الجدران والأبواب المغلقة.. وإنما في الطريق وهم مسافرون!..

تروي عائشة حديث هذا الخُلُق الراقي في الاستمتاع بجمال الحياة، وفي الأخذ بحظه من طيباتها، فتقول: «خرجت مع النبي في بعض أسفاره، وأنا جارية[(٢)]، لم أحمل اللحم ولم أبدن، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال لي: تعالي حتى أسابقك، فسابقته فسبقته!.. فسكت عني حتى إذا حملت اللحم وبدنت ونسيت، وخرجت معه في بعض أسفاره، فقال للناس: تقدموا، فتقدموا، ثم قال: تعالي حتى أسابقك، فسابقته فسبقني! فجعل يضحك وهو يقول: هذه بتلك»![(٣)].

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) أي صغيرة شابة.

(٣) رواه أبو داود والإمام أحمد.

ترى، هل هناك ما هو أرقى من هذا السلوك الجميل، الذى وإن حمل صاحبه تبعات الدنيا بأسرها، فإنه لا ينسى حظه من جماليات الحياة؟! . .

إننا نسوق هذا الطرف من سيرة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا لنتعجب أو نستدر العجب، وإنما لنقول: إن هذا هو المنهج الطبيعى والوحيد للإسلام فى علاقة المسلم بجماليات الحياة. . منهج ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك... ﴾ (القصص: ٧٧). . فلقد أحسن الله إلينا بآيات الجمال التى زين بها كل ما فى الوجود.

والإحسان المقابل هو أن نحسن الاستقبال لهذه النعم الإلهية، ونرتقى بقنوات وأدوات وحواس استشعارها والاستمتاع بها، شكرا له على ما أنعم، وإقامة للتوازن والوسطية الإسلامية، التى وإن أنكرت الترف والإسراف فى الملذات، فإنها تنكر الرهبانية ونسك الأعاجم وإدارة الظهر لطيبات الحياة، وتعطيل الحواس التى أنعم الله بها علينا عن أن تستمتع بطيبات وجماليات هذه الحياة. . إنه المنهج الذى يعلمنا أن كل عمل يرتقى بإنسانية الإنسان، حتى ما كان منه «لهوا» يروح عن النفس، و«لذة» حلالا، فهو «عبادة» لله، يستمتع بها الإنسان فى دنياه، وتكتب له بها الحسنات التى يوفاها فى أخراه! . . . يقول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «. . . إن كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا: رمية الرجل بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق»![1] . . . ويقول: «عجبت من قضاء الله، عز وجل، للمؤمن، إن أصابه خير حمد ربه وشكر، وإن أصابته مصيبة حمد ربه وصبر، المؤمن يؤجر فى كل شيء حتى فى اللقمة يرفعها إلى فىّ امرأته»![2] . . فحتى فى العشق. . والحنان. . والملاعبة، يؤجر المؤمن، لأنه يستمتع بطيبات الحياة وجمالياتها.

ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، لا يقف - فى هذا المنهج - عند تقرير هذه الحقائق. . . إنما هو يدعو المسلمين إلى سلوك هذا السبيل . . . فهو يسأل الصحابى جابر بن عبد الله:

---

(١) رواه الترمذى والنسائى وأبو داود وابن ماجه وأحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

ـ «أتزوجت»؟

فيقول جابر: نعم..

فيسأله الرسول: «أبكرا؟ أم ثيبا؟».

فيقول جابر: لا، بل ثيبا..

فيقول، صلى الله عليه وسلم: «أفلا بكرا تلاعبها.. وتلاعبك»[1]؟!..

تلك هي سنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في التربية الجمالية.. وهذا هو منهج النبوة بإزاء جماليات الدنيا وزينة الكون وطيبات الوجود، وهكذا تجسد هذا المنهج النبوى سنة عملية وأسوة حسنة، ضربنا عليها الأمثال، وسقنا لها النماذج الشاهدة.. من حياته الشريفة، في خاصة نفسه، وفي علاقاته بأهله، وفي توجيهاته للناس..

إنه منهج العشق الحلال للطيب من آيات الجمال، ينفى ـ بل يستنكر ـ ذلك التجهم الذى يفتعل الخصام بين المسلمين وبين طيبات وجماليات هذه الحياة.. فالمسلم لن يستطيع أداء فريضة الشكر لله على نعمة الجمال، إلا إذا عرف، واستمتع، بأنعم الله في هذا الجمال!..

* * *

(١) رواه البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه وأبو داود والدارمي والإمام أحمد.

جماليات السَّماع

لكن : . . .

إذا كان هذا هو مستوى الوضوح والحسم الذى بلغه المنهج الإسلامى فى الانتصار للتربية الجمالية ، وربط أواصر المودة بين أحاسيس الإنسان المسلم وحواسه وبين آيات الجمال ومظاهر الزينة في الوجود . . . فلماذا هذا الذى نراه سلوكا لنفر من الإسلاميين يخاصم الجمال ويحبذ التجهم . وهذا الذى نراه اتهامًا موجهًا إلى الإسلام ـ من جاهلية ومخاصمية ـ بمخاصمة الجمال ؟ . .

ولماذا شاعت وتشيع الكتابات والمأثورات حول هذه المخاصمة . . ومخاصمة «الغناء» و«الموسيقى» وأدواتهما ، والعداء لفنون التشكيل ـ رسما ونحتا وتصويرا ـ على وجه الخصوص؟ . . .

إن الخلاف الناشب بين فقهاء الإسلام حول إباحة أو منع الغناء والموسيقى والرسم والنحت والتصوير ـ وهى من أبرز الفنون الجمالية التى عرفها الإنسان فى تطوره الحضارى ـ خلاف قديم وشهير . . وهناك العديد من المأثورات المروية ـ وأغلبها أحاديث نبوية ـ تختلف مضامينها فى هذا الموضوع . . وحول هذه المأثورات ، وملابساتها ، وصحتها ـ رواية ودراية ـ وحول اتساق بعضها مع البعض الآخر ، دارت وتدور أغلب آراء المختلفين فى هذا المقام . . ولذلك فإن الوصول فى هذا الأمر إلى رأى نطمئن إليه ، يقودنا إلى كلمة سواء ، يدعونا إلى أن ننظر نظرة فاحصة ومقارنة ونقدية إلى هذه المأثورات . . . .

وبادئ ذى بدء . . . فنحن بإزاء :

أ ـ وقائع حدثت فى عصر البعثة ، وفى بيت النبوة . . والمسجد النبوى . . وبيوت

الصحابة . . هي مما يدخل في «السنة العملية» والممارسة التطبيقية للمنهج النبوي . . أي أنها «شواهد مادية»، تعلن عن إباحة الغناء . . وتفيد، أيضا، بأن اجتهادات مخالفة قد حدثت أثناء هذه التطبيقات والسنة العملية، أراد أصحابها ـ وهم صحابة أجلاء ـ منع الغناء، لكن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أقر الغناء ونبه أصحاب هذه الاجتهادات على خطئها وخطئهم فيها . .

ب ـ أحد عشر مأثورا من الأحاديث تفيد منع الغناء والنهي عنه وتتوعد المغنين والسامعين . .

جـ ـ تفسير عدد من مفسري القرآن الكريم للمراد «باللهو» في الآية القرآنية ﴿ ومن النَّاسِ من يشْتري لَهْوَ الحَديثِ ليُضِلَّ عن سبيلِ اللهِ بغيْرِ علْمٍ﴾ (لقمان: ٦) على أنه هو الغناء . .

تلك هي المأثورات . . والسنة العملية . . والتفسير . . التي جاءت في الغناء والأدوات الموسيقية المصاحبة له . . والتي دار بسببها ومن حولها خلاف الفقهاء حول موقف الإسلام من حكم الغناء، وموقف المسلمين من هذا الفن . .

* فمن السنة العملية التي رويت في إباحة الغناء ثلاث مرويات، شهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الغناء في اثنتين منها، ولم يقف موقفه منه عند إقراره فقط، وإنما خطّأ من اجتهد لمنعه . . . أما المروية الثالثة فكان شهود الغناء فيها بعض الصحابة، الذين خطّأوا من اجتهد لمنعه، وقالوا: إن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد رخص فيه، فهو مباح . .

فعن عائشة، رضي الله عنها، أنها قالت: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعندي جاريتان تغنيان بغناء بُعاث[(١)] . فاضطجع على الفراش، وحوّل وجهه . فدخل أبو بكر فانتهرني، وقال: مزمار الشيطان عند رسول الله، صلى الله عليه وسلم؟! فأقبل عليه رسول الله فقال: «دعهما» . فلما غفل ـ (أي أبو بكر) ـ غمزتهما فخرجتا»[(٢)] .

---

(١) بعاث حصن للأوس، ويوم بعاث وقعة من وقائع الجاهلية كانت بين الأوس والخزرج انتصر فيها الأوس .

(٢) رواه البخاري ومسلم وابن ماجه ـ (وتحويل الرسول وجهه، هو عن رؤية المغنيات، وليس عن السماع، فأداته الأذن) .

فنحن أمام سنة عملية، أقر فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الغناء، في بيت النبوة، من فتاتين غنتا بأشعار تتحدث عن ذكريات وقائع الحرب في التاريخ.. بل والتاريخ الجاهلي!... وعندما اعترض الصديق أبو بكر، مجتهدا في المنع، اعترض الرسول على هذا الاجتهاد، مؤكدا الإباحة - ولم يطعن أحد من علماء الجرح والتعديل في أحد رواة هذا الحديث.

وعن عائشة، أيضًا - وفي ذات الحديث - تكملة - تروى أحداث واقعة ثانية لسنة عملية أخرى في هذا الموضوع.. تقول، رضى الله عنها: «وكان يوم عيد، يلعب السودان - الحبشة - بالدرق[1] والحراب، في المسجد، فإما سألت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وإما قال: «تشتهين تنظرين؟»، فقلت: نعم، فأقامني وراءه، خدي على خده، يسترني بثوبه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون. فزجرهم عمر، فقال النبي: «أمنا بني أرفدة.. دونكم بني أرفدة»[2]. حتى إذا مَلَلْت، قال: «حسبك؟» قلت: نعم، قال: «فاذهبي».

فهنا، أيضا سنة عملية أقرت اللعب - (التمثيل) - المصحوب بالغناء وبالرقص - ففي بعض الروايات أنهم كانوا يغنون شعرا يقول:

يا أيها الضيف المعرج طارقا ... لولا مررت بآل عبد الدار

لولا مررت بهم تريد قراهم ... منعوك من جهد ومن إقتار

وفي بعض الروايات: «كانت الحبشة يزفنون - (أي يرقصون)» - وفي بعضها: «يرقصون بين يدي رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ويقولون: محمد عبد صالح..»[3].

وعندما اجتهد عمر بن الخطاب في المنع، عارضه الرسول، صلى الله عليه وسلم، مقرًا الإباحة ومؤكدا لها...

---

(١) الدرقة: الترس من جلود، ليس فيه خشب ولا عقب.

(٢) أي أعطاهم الأمان، ضد زجر عمر بن الخطاب لهم.. و«دونكم بني أرفدة»: إغراء وتشجيع على مواصلة اللعب، أي عليكم باللعب الذي أنتم فيه.. و«أرفدة» لقب للحبشة، سموا به لأن أرفدة كان أشهر أجدادهم.

(٣) أخرج هذه الرواية الإمام أحمد عن أنس بن مالك.

أما المأثورة الثالثة: فعن عامر بن سعيد، قال: «دخلت على قرظة بن كعب، وأبي مسعود الأنصاري، في عرس، وإذا جوار يغنين، فقلت: أنتم أصحاب رسول الله، وأهل بدر، يفعل هذا عندكم؟! . . فقالوا: إن شئت فاجلس واستمع معنا، وإن شئت فاذهب! فقد رُخص لنا في اللهو عند العرس»[١].

فهذه المأثورة تتحدث عن لهو، في عرس، شهده صحابة بدريون، فلما اعترض أحد الصحابة، مجتهدا في المنع، أخبروه أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «قد رخص لنا في اللهو عند العرس». ففي هذه المأثورات الثلاث ما يشهد بإباحة هذا اللهو ـ الغناء ـ والمصحوب بعضه بالتمثيل والرقص ـ وتخطئة الاجتهاد الذي أراد أصحابه منعه.

وغير هذه المأثورات الثلاث، التي أكدت الإباحة بتخطئة اجتهادات المنع، هناك الأحاديث الكثيرة التي تؤكد على الإباحة وتتحدث عن الفكر الشاهد لها وعليها . .

فعن عائشة، رضي الله عنها أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «يا عائشة، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو»[٢].

وفي رواية ثانية لهذه الواقعة: أنكحت عائشة ذات قرابة لها رجلا من الأنصار، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «ألا بعثتم معها من يقول: أتيناكم أتيناكم، فحيانا وحياكم»؟[٣].

وفي حديث آخر، عن السائب بن يزيد أن امرأة جاءت إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقال: «يا عائشة، أتعرفين هذه؟» قالت: لا، يا نبي الله.

قال: «قينة بني فلان، تحبين أن تغنيك؟ فغنتها . .»[٤].

تلك هي مأثورات السنة النبوية ـ وأغلبها وقائع «سنة عملية» ـ الشاهدة على

---

(١) رواه النسائي.

(٢) رواه البخاري.

(٣) رواه النسائي.

(٤) رواه النسائي.

إباحة هذه الفنون الجميلة - غناء، ورقص، وتمثيل - . . وهى المأثورات التى أقرت الإباحة وأكدتها فى مواجهة الاجتهاد فى المنع، فخطأت هذا الاجتهاد . . .

* أما وقائع وروايات السنة العملية، التي تحدثت عن الغناء في مجتمع الصدر الأول، على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، دون أن يكون هناك جدل ولا اجتهاد يمنع منه، فإنها كثيرة جدا فى كتب السيرة والحديث . . ومنها، على سبيل المثال لا الحصر:

عندما دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، المدينة، مهاجراً، فرح أهلها - وكانوا ينتظرون مقدمه لعدة أيام . . . حتى ليروى البراء بن عازب فيقول: ما رأيت أهل المدينة فرحوا بشيء كفرحهم برسول الله، صلى الله عليه وسلم، وصعدت ذوات الخدور على الأسطحة من قدومه يَقُلْنَ:

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع

أما جواري - (فتيات) - بني النجار، فلقد خرجن إليه، صلى الله عليه وسلم، عندما بركت ناقته بباب أبي أيوب الأنصاري - من بني مالك بن النجار - خرجن يضربن بالدفوف ويغنين:

نحن جوار من بني النجار ... يا حبذا محمد من جار

فقال لهن، صلى الله عليه وسلم:

- «أتحببنني؟».

قلن: نعم، يا رسول الله.

فقال: «الله أعلم أن قلبي يحبكم».

وعندما شرع رسول الله، صلى الله عليه وسلم - بعد أن استقر بالمدينة - فى بناء المسجد، كان يحمل - مع الصحابة - الطوب اللبن، مشاركا فى البناء . . وخلال العمل، كان ينشد مترنمًا:

هذا الجمال لا جمال خيبر هذا أبرّ ربنا وأطهر

ومن الصحابة من كان ـ أثناء ذلك ـ يغنى أغانى العمل، فيقول البعض منهم:

لئن قعدنا والنبى يعمل .. ذاك إذن للعمل المضلل

وكان آخرون يترنمون:

لا يستوى من يعمر المساجدا... يدأب فيها قائما وقاعداً

ومن يرى عن التراب حائدا![1]

ولقد صنع ذلك الأشعريون ـ قوم أبى موسى الأشعرى ـ عندما قدموا إلى المدينة. . فعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يقدم عليكم غدا أقوام هم أرق قلوبًا بالإسلام منكم» قال: فقدم الأشعريون ـ فيهم أبو موسى الأشعرى ـ فلما دنوا من المدينة جعلوا يرتجزون يقولون:

غدا نلقى الأحبة.. محمدا وحزبه![2]

وحديث آخر يحكى كيف شهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، «ندب» الجوارى، على أنغام الدفوف، تذكرة بالأبطال الشهداء فى وقائع الإسلام! . . فعن أبى حسين، قال: كان يوم لأهل المدينة يلعبون، فدخلت على الربيع بنت معوذ بن عفراء فقالت: دخل علىّ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقعد موضع فراشى هذا، وعندى جاريتان تندبان آبائى الذين قتلوا يوم بدر، تضربان الدفوف، فقالتا فيما تقولان:

*** وفينا نبى يعلم ما يكون فى غد ***

فقال، صلى الله عليه وسلم: «أما هذا فلا تقولاه[3]، لا يعلم ما فى الغد إلا الله عز وجل».

---

(١) انظر ذلك فى (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) ج٤ ص١٧٨ ـ ١٨٣. طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م. والغزالى (إحياء علوم الدين) ص١١٣٠. طبعة دار الشعب. القاهرة.

(٢) رواه الإمام أحمد.

(٣) رواه الإمام أحمد. وانظر: النويرى (نهاية الأرب)، ج٤ ص١٤١.

تلك بعض من مأثورات السنة النبوية ـ وأغلبها وقائع «سنة عملية» ـ الشاهدة على إباحة الغناء، وما صاحبه من فنون مساعدة . .

* أما المأثورات التي منعت الغناء ونهت عنه وحذرت منه ومن سماعه، فإنها تبلغ اثنى عشر مأثورة، ما بين حديث، أو تفسير «للهو» في الآية الكريمة ﴿ **ومن النَّاس من يَشْتَري لَهْوَ الْحَديث ليُضلَّ عَن سَبيل اللَّه بغَيْر** ﴾ (لقمان: ٦) . . تفسير «اللهو» بأن المراد به الغناء . .

وأحد هذه الأحاديث مروى عن عائشة ـ التي أوردنا رواياتها للعديد من الأحاديث الشاهدة على حلّ الغناء! ـ وفيه تقول: عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «إن الله حَرم المغنية ـ (وفي رواية: القَيْنَة) ـ وبيعها وثمنها وتعليمها والاستماع إليها . . »[1] .

ولقد تتبع الإمام ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ، ٩٩٤ ـ ١٠٦٤ م) ـ وهو من هو ـ كظاهري ـ في الالتزام بالسنة ـ وهو من هو في نقد الرجال والروايات ـ تتبع هذه المأثورات، فعرض رواتها على ما استقرت عليه قواعد الجرح والتعديل للرواة، فخلص إلى أن هذه الأحاديث جميعها معلولة . . فقال: «وكل هذا لا يصح منه شيء، وهي موضوعة» . . ولقد اتفق معه في هذا النقد لهؤلاء الرواة كثيرون من المحدثين والحفاظ وعلماء الرجال . . من مثل الذهبي ـ صاحب (ميزان الاعتدال) ـ وابن حجر العسقلاني ـ صاحب (لسان الميزان) ـ . . وكنموذج على هذا النقد لرواة هذه الأحاديث، ما قاله عن رواة حديث عائشة هذا، فقد قال: إن في رواته «سعد بن أبي رزين، عن أخيه، وكلاهما لا يدرى أحد من هما»! . . وغيرهما من رواة هذه الأحاديث: «ضعاف . . ورواة للمناكير . . ومجهولون . . ورواة للمعضلات» . . إلى آخر عوامل الضعف والتجريح التي تقدح في صحة هذه المأثورات . .

أما التفسير المنسوب إلى عدد من أئمة المفسرين للقرآن الكريم، والقائل إن المراد باللهو في الآية ﴿ **ومن النَّاس من يشتري لَهْوَ الْحَديث** ﴾ هو الغناء، فضلا عما في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاء فيها الكلام عن

(١) رواه الطبراني في الأوسط بإسناد ضعيف. وقال البيهقي: ليس بمحفوظ.

الغناء المباح باسم اللهو - «ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو» . . «قد رخص لنا فى اللهو عند العرس» - فإن ابن حزم يراه مجرد تفسير مفسرين، وليس حديثا «عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ولا ثبت عن أحد من أصحابه، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة، وما كان هكذا فلا يجوز القول به، ثم لو صح لما كان فيه متعلق، لأن الله تعالى، يقول: ﴿ **لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ** ﴾ (الزمر : ٨)، وكل شيء يقتنى ليضل به عن سبيل الله فهو إثم وحرام، ولو أنه شراء مصحف وتعليم قرآن»! . .

ولقد خلص ابن حزم، بعد النقد لهذه المرويات، إلى القول:

«فإن قال قائل: قال الله تعالى: ﴿ **فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ** ﴾ (يونس : ٣٢). . ففى أى ذلك يقع الغناء؟ - (أى: هو من الحق، أم الضلال؟) -» .

ثم أجاب عن موقع الغناء، قائلا:

«إنه يقع حيث يقع التروح بين البساتين، وصباغ ألوان الثياب، وكل ما هو من اللهو. قال رسول الله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[1]، فإذا نوى المرء بذلك ترويح نفسه وإجمامها لتقوى على طاعة الله عز وجل، فما أتى ضلالا . . .»[2].

فهو، إذن، بعض من ألوان الجمال، الذى خلقه الله، ومعيار الحل والحرمة فيه هو «وظيفته» التى يوظف فيها، فإن أسهم فى ترقية السلوك الإنسانى، وأعان على تذوق نعم الله والكشف عن آيات الجمال فى إبداعه كان خيرا. . وإلا فهو منكر بلا خلاف . .

تلك هى شهادة ابن حزم فى هذه القضية الخلافية . .

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى وابن ماجه.

(٢) انظر آراء ابن حزم فى هذا الموضوع برسالته التى أفردها له وهى (رسالة فى الغناء الملهى، أمباح أم محظور؟) ص ٤٣٠ - ٤٣٩ - منشورة فى الجزء الأول من (رسائل ابن حزم الأندلسى) تحقيق ودراسة د. إحسان عباس، طبعة بيروت سنة ١٤٠١ هـ، سنة ١٩٨٠م - وفى نهاية هذه الرسالة، ما يفيد أنها عرضت على الإمام الفقيه الحافظ أبى عمر بن عبد البر، فنظر فيها، ولما سئل عن رأيه فيما جاء بها قال: «وجدتها فلم أجد ما أزيد فيها وما أنقص».

وتلك هي قصة المنهج الإسلامي مع «شبهة» الخصام بينه وبين فن الغناء والسماع.. وهي قصة تؤكد اتساق موقف هذا المنهج، الساعي إلى تنمية الحواس الجمالية في الإنسان، ليدوم سعيه على درب الاكتشاف لما أودع الله في هذا الكون من آيات الزينة والجمال.

* * *

أما آلات العزف ـ الموسيقى ـ فإن الأحاديث التي وردت في منعها أو تحريمها، هي الأخرى معلولة، بمقاييس علم الجرح والتعديل.. وكنماذج لهذه الحقيقة:

* حديث عائشة عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «أمرني ربي عز وجل، بنفي الطنبور والمزمار».. رواه إبراهيم بن اليسع بن الأشعث المكي.. والنسائي يقول عنه: إنه «ضعيف».. أما البخاري فإنه يقول: إنه «منكر الحديث».

* وحديث علي بن أبي طالب: «نهى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عن ضرب الدف ولعب الصنج وصوت الزمارة»..

وفي رواته: عبيد الله بن ميمون، عن مطر بن سالم.. والأول «ذاهب الحديث»، والثاني «شبه مجهول»..

* وحديث ابن عباس، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «صوتان ملعونان في الدنيا والآخرة، صوت مزمار عند نعمة، وصوت ندبة ـ (أو رنة) ـ عند مصيبة».. وفي رواته: محمد بن زياد الطحان اليشكري، الذي يقول فيه أحمد بن حنبل: «أعور كذاب خبيث يضع الحديث»!..

* وحديث علي بن أبي طالب، عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «بعثني ربي عز وجل، بمحق المزامير والمعازف، والأوثان التي كانت تعبد في الجاهلية، والخمر، وأقسم ربي عز وجل، بعزته ألا يشربها عبد في الدنيا».

رواة هذا الحديث: محمد بن الفرات، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور... وجميعهم مجرحون.. فالأول منهم يقول عنه أبو بكر بن أبي شيبة: إنه «شيخ كذاب».. والثالث قال فيه البخاري: إنه «منكر الحديث».. وقال عنه يحيى بن معين: «ليس بشيء، ولا يكتب حديثه».

ولقد قال الإمام الحافظ أبو الفضل محمد بن طاهر (٤٤٨ ـ ٥٠٧ هـ، ١٠٥٦ ـ ١١١٣م) في هذه الأحاديث وأمثالها: «هذه الأحاديث وأمثالها احتج بها من أنكر السماع، جهلا منه بصناعة علم الحديث ومعرفته، فترى الواحد منهم إذا رأى حديثا مكتوبا في كتاب جعله لنفسه مذهبا، واحتج به على مخالفه، وهذا غلط عظيم، بل جهل جسيم»! [1].

أما الذين حاولوا تخريج دلالات الأحاديث الصحيحة، التي جاءت في إباحة السماع، حتى لا تشهد للإباحة ـ ومنهم الإمام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ، ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) ـ الذي فسر حضور النبي، صلى الله عليه وسلم، مجلس غناء الجاريتين في بيت عائشة، وإنكاره على أبي بكر منعهما من الغناء.. فسر ابن تيمية موقف الرسول بأنه كان «يسمع» ولا «يستمع»[2].

فإن محاولته هذه هي نموذج للتخريجات البادية التمحل والتكلف، والتي لا يمكن لمثلها أن توهن من حجج الذين يبيحون السماع..

أما ابن حزم، فإنه يستدل على إباحة الآلات الموسيقية، بكونها مالا حلالا في نظر أبي حنيفة (٩٠ ـ ١٥٠ هـ، ٦٦٩ ـ ٧٦٧ م) الذي قال: «من سرق مزمارا أو عودا قطعت يده، ومن كسرهما ضمنهما»![3].. إذ لو كانت محرمة، لكانت هدرا، كالخمر، وأدوات الميسر، وغيرها من المحرمات.. ولما لم تكن كذلك، فإنها مال حلال، له حرمته، من سرقه يقطع، ومن أتلفه يضمن.. إذ الأصل في الأشياء هو الحل، ما لم يرد نص بالتحريم.

أما الإمام الغزالي ـ والذي عرض للسَّماع، غناء وموسيقى، بدراسة مسهبة ـ فإنه يجمل الموقف الإسلامي المنحاز إلى الاستمتاع الحلال بالجماليات الحلال، غناء وموسيقى، عندما يرى ذلك فطرة إنسانية يزكيها الإسلام، الذي ينكر التجهم والخصام مع جماليات الحياة.. فيقول:

---

(١) انظر: النويري (نهاية الأرب)، ج٤، ص١٤٧ ـ ١٦٠.

(٢) ابن تيمية: (مجموعة الرسائل الكبرى) ج٢، ص٣٠٢، طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ.

(٣) (رسالة في الغناء الملهي، أمباح أم محظور) ـ رسائل ابن حزم ـ ج١، ص٤٣٩.

«. . . ومن لم يحركه الربيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج!. . ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور، بل على جميع البهائم!، فإن جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة. . .!»[١].

هذا عن منهج الإسلام وموقفه من جماليات السماع. .

* * *

(١) (إحياء علوم الدين) ص ١١٣١، ١١٣٢.

جماليات الصور

أما «خصام» المنهج الإسلامي مع «فنون التشكيل» ـ رسما ونحتا وتصويرا، والذي يحسبه الكثيرون خصامًا حقيقيًا.. فإن هذا الحسبان، هو الآخر، ليس أكثر من وهم من الأوهام!.. وسبيلنا إلى إزالة هذا الوهم، ونفى هذا الخصام، هو النظر في المصادر النقية والجوهرية لهذا المنهج ـ القرآن والسنة ـ ثم الاستئناس بآراء واجتهادات بعض الفقهاء ـ القدماء والمحدثين ـ في هذا الموضوع.. وذلك وصولا إلى جلاء الموقف الحقيقي للمنهج الإسلامي من فنون الرسم والنحت والتصوير..

في القرآن الكريم

وبادئ ذي بدء.. فإن القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفا معاديا بإطلاق وتعميم.. بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمرات.. فإذا كانت الصور والتماثيل وسائل للشرك بالله، وسبلا ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن.. أما إذا كانت لمجرد الزينة والتجمل والجمال، ولإبراز براعة الإنسان وقدرته، ولتجميل الحياة، وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان، وكذلك إذا كانت لتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة والجميلة... إلخ.. فإنها عندئذ تصبح من الطيبات المباحة، بل المقصودة المرغوبة، باعتبارها من نعم الله على الإنسان!.

ولقد عرض القرآن الكريم للحديث عن «التماثيل» ـ صراحة وبالنص ـ في مواطن ثلاث.. جاء حديثه عنها في أحد هذه المواطن حديث الرافض المحرم.. وفي الثاني حديث العادّ لها من نعم الله على الإنسان. وفي الثالث حديث العادّ لها معجزة لنبي من أنبياء الله!..

ففي سورة «الأنبياء» وبصدد الحديث عن قوم إبراهيم، عليه السلام، أولئك الذين اتخذوا التماثيل أصناما عبدوها من دون الله، جاء حديث القرآن معاديا لهذه التماثيل، ومن ثم ـ بالتبعية ـ لصناعتها عندما تستهدف هذا الشرك بالله ـ ﴿ولقد آتينا إبراهيم رُشده من قبل وكنا به عالمين (٥١) إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون (٥٢) قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين (٥٣) قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين (٥٤) قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين (٥٥) قال بل ربكم رب السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين﴾ (الأنبياء: ٥١ ـ ٥٦).

ولم يقف الموقف القرآني من هذه «التماثيل» عند حد التسفيه بالقول والحجة والمنطق، بل لقد أراد الله لنبيه إبراهيم أن يحطم هذه «التماثيل» ويمحو وجود هذه الأصنام.. فاستمر سياق القرآن يتحدث عن قول إبراهيم، عليه السلام، لقومه: ﴿.. وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين (٥٧) فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون﴾ (الأنبياء: ٥٧، ٥٨).

وما صنعه إبراهيم مع «التماثيل» المعبودة، هو ما صنعه خاتم المرسلين محمد، صلى الله عليه وسلم، عندما طهر شبه الجزيرة العربية من كل أثر لها، وأذن في الناس، يومئذ، وهو يحطمها، قائلاً: ﴿جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا﴾ (الإسراء: ٨١).

أما الموطن الثاني الذي عرض فيه القرآن ـ باللفظ ـ للحديث عن التماثيل، فكان في معرض تعداد نعم الله سبحانه، على نبيه سليمان، عليه السلام، فلقد ذكر القرآن «التماثيل»، وصنعها وصانعيها باعتبارها من نعم الله على نبيه سليمان!... فهو قد سخر له الريح.. وأتاح له عينا تفيض بالنحاس المذاب ـ (القطر) ـ.. وسخر له بعضا من زينة الحياة الدنيا وجمالها: بيوتا عالية (محاريب). وحفرا كبيرة ـ (جفان) ـ وقدورا راسيات.. وأيضا: «تماثيل» ـ من زجاج ونحاس، ورخام، تصور الأحياء، بل وتصور الأنبياء والعلماء! ـ كما يقول

المفسرون ـ![1] ﴿ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير (١٢) يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داوود شكرا وقليل من عبادي الشكور﴾ (سبأ: ١٢، ١٣).

«فالتماثيل»، هنا ـ وعند انتفاء مظنة عبادتها ـ هي من نعم الله على الإنسان، وعاملها وصانعها إنما يعملها (بإذن ربه)... وعلى الذين أنعم الله عليهم بهذه النعمة مقابلتها بالشكر لله ـ وأحد مظاهره: اكتشاف ما فيها من جمال!...

أما الموطن الثالث، الذي ورد فيه حديث القرآن عن تماثيل الأحياء، فذلك الذي جاء فيه الحديث عن معجزات نبي الله عيسى بن مريم، عليهما السلام: ﴿ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل (٤٨) ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله...﴾ (آل عمران: ٤٨، ٤٩).

.. ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني﴾ (المائدة: ١١٠).

فهي، هنا، وحيث لا مظنة للشرك، ولا خطر على التوحيد: آية من آيات الله، ونعمة من نعمه على عيسى، عليه السلام.

إذن.. فموقف القرآن الكريم من التصوير والتماثيل، للأحياء، ليس واحدا، وليس عاما، وليس مطلقا.. فحيثما تكون سبيلا للشرك بالله ـ شركا جليا أو خفيا ـ فهي حرام، والواجب تحطيمها.. أما عندما تنتفي مظنة عبادتها وتعظيمها والشرك بواسطتها، فهي عندئذ، من نعم الله، التي يجب على الإنسان أن يقصد

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، ج٤، ص ٢٧١.

إليها، وأن يتخذ منها سبيلا لترقية حسه وتجميل حياته، وتزكية القيم الطيبة وتخليدها . .

هذا عن موقف القرآن الكريم من فنون التشكيل . .

* * *

بل إننا إذا نظرنا في البلاغ القرآني، وأمعنا النظر في أساليبه في التعبير عن المعاني التي يريد الله إبلاغها إلى العالمين، فسنجد في هذه الأساليب السبل والوسائل والأدوات التي يعتمدها القرآن لتنمية الحاسة الجمالية لدى الناظر في هذا القرآن الكريم . .

إن بلاغة القرآن هي بعض من إعجازه، وهذه الحقيقة لا يمكن إدراكها ووعيها، ومن ثم الإيمان بها إلا من قوم قد ارتقت بهم الحاسة الفنية إلى حيث يدركون ما في هذا الكتاب من أسرار الإعجاز وفنون البيان . . . فالإيمان بالإعجاز القرآني مرهون بازدهار الحاسة الفنية لدى المسلم، وبتحويل هذه الحاسة إلى قسمة ملحوظة في الحضارة الإسلامية، ومن ثم فإن البداهة قاضية بأن يكون القرآن داعيًا يزكي تنمية الحاسة الفنية لدى المسلمين ! . .

وإذا انتقلنا، في هذه القضية، من مجال التعميم إلى ميدان الدراسة الواقعية رأينا كيف امتلأت سور القرآن الكريم بما نسميه في الدراسات الأدبية والفنية بـ «التعبير بالصور»، أي رسم الصور الحسية كي تعبر بها آياته عن المقولات والمعاني والأفكار . . فنحن، في القرآن، أمام «لوحات» تعبر بالصور المرئية والمحسوسة عن المعاني والأفكار والمعقولات، أي أمام «التمثيل» و«التصوير» ! . .

* فعندما يتحدث القرآن الكريم عن الذين كفروا، فأحبط الكفر أعمالهم، وأضاع الثمار المرجوة من فعلها، نجده «يمثل» هذه «الفكرة» فيعرضها في «صور» محسوسة، و«يرسمها» في لوحات فنية تراها العين عندما ينطق بكلماتها اللسان ! . . . فأعمال هؤلاء الكفار: رماد هبت عليه الريح العاصفة، فلم تبق منه لأصحابه كثيرا ولا قليلا ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴾ (إبراهيم: ١٨).

ولوحة فنية أخرى يصور فيها القرآن الكريم هؤلاء الكافرين الذين جعلهم تنكبهم عن الحق ودعوته وأهله وهديه بمثابة الصم البكم المعطلة ملكاتهم العقلية، أما ما يهذون به فليس إلا النعيق!.. ﴿ ومَثَلُ الَّذين كفروا كمثل الَّذي ينعق بما لا يسمع إلاَّ دُعاءً ونداءً صُمٌّ بُكْمٌ عُميٌ فهُمْ لا يعقلون ﴾ (البقرة: ١٧١).

أما اليهود الذين حولوا كتابهم التوراة إلى «شكل» غريب غاب من ساحتهم ما به من «مضمون» فإنهم كمثل الحمار، يحمل الكتب الثقيلة الكثيرة دون أن يدرى من مضمونها شيئًا، أو ينتفع بقليل من هذا المضمون!.. ﴿ مثلُ الَّذين حُمِّلُوا التوراةَ ثُمَّ لَمْ يحملوها كمثل الحمار يحملُ أسفارًا بئس مَثَلُ القومِ الَّذين كذَّبُوا بآيات الله واللهُ لا يهدي القومَ الظَّالمين ﴾ (الجمعة: ٥).

أما ذلك البائس الذى آتاه الله الآيات، فانسلخ منها بدلا من أن يلتزمها ويهتدى بها، فإن الغواية قد أصابته ببؤس جعل منه مثل الكلب اللاهث في كل الحالات... ﴿ واتلُ عليهِمْ نبأَ الَّذى آتيناهُ آياتنا فانسلخ منها فأتبعهُ الشَّيطانُ فكان من الغاوين (١٧٥) ولَوْ شئنا لرفعناهُ بها ولكنَّهُ أخلدَ إلى الأرضِ واتَّبع هواهُ فمثلُهُ كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهثْ أو تتركهُ يلهث ذَّلك مثلُ القومِ الَّذين كذَّبُوا بآياتنا فاقصُصِ القصص لعلَّهُمْ يتفكَّرُونَ ﴾ (الأعراف: ١٧٥، ١٧٦).

أما هؤلاء الذين تركوا الاستنصار والاستعانة بالله وأسبابه وطرقه، وركنوا إلى غيره، وَهْمًا منهم أن لدى هذا الغير نصرا يستعيضون به عن نصر القادر الحكيم، فإن ما يعتمدون عليه لا يعدو، في قوته، «قوة» بيت العنكبوت! ﴿ ... مثلُ الَّذين اتَّخذُوا من دُون الله أولياءَ كمثل العنكبُوت اتَّخذتْ بيتًا وإنَّ أوهن البُيُوت لبيتُ العنكبُوت لو كانُوا يعلمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤١).

* وطلاب الحياة الدنيا.. أولئك الذين يقفون منها عند حدود اللعب واللهو والزينة والتفاخر بما لا يستقر ولا يثبت ولا يدوم.. يرسم القرآن الكريم لهم ولما اختاروه ووقفوا عنده لوحات تجسد لهم الضياع الذى اختاروا والبؤس الذى ينتظرهم انتظار المصير!.. فهذا النبات الذى جادت به الصحراء بعد أن زارها

المطر، سرعان ما تصيبه الصفرة ثم يصبح حطاما! . . ﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ (الحديد: ٢٠). . ﴿ . . وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ﴾ (الكهف: ٤٥). . ﴿ . . إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (يونس: ٢٤).

نعم.. كذلك يفصل الله الآيات، وكذلك يصور القرآن الأفكار فيحيل المعقولات إلى صور محسوسة تعرضها آياته الكريمة في لوحات!..

* أما أولئك الذين يفسدون ثمرات إنفاقهم الأموال بالرياء والسمعة والتفاخر، عندما يجعلونها المقاصد والغايات من وراء الإنفاق، فإن إنفاقهم هذا تراب وغبار غطى سطح جبل صخري أملس، فالناظر إليه يحسبه ترابا، لكن وابل المطر سرعان ما يعري الزيف ويكشف الصلد ويذهب بثمرات الإنفاق الذي لم يقصد به وجه الله! . . ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٦٤). . . أما إذا كان الإنفاق في سبيل الخير ومصالح الأمة وابتغاء مرضاة الله، كما هو الواجب، وكما هو شأن المؤمنين، فإن ثمراته تبقى، بل تزدهر وتتضاعف. . ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٦٥).

لوحتان تجسدان الأفكار والمعاني والمعقولات بالصور المرئية والمحسوسة.

تعرضهما الآيتان المتتابعتان: فالتراب الذي يعلو الصخر الأملس سرعان ما يذهب به المطر.. بينما يسبب هذا المطر النماء للحديقة التي تعلو الربوة فتؤتى أكلها ضعفين، فشتان ما بين الربوتين المتقابلتين، عندما ينزل المطر عليهما، فتتحول إحداهما إلى صخرة جرداء، بينما تصبح الثانية جنة غناء!..

* والكلمة.. الفكرة.. كثيرا ما تتحول في آيات القرآن الكريم، بالتمثيل، إلى صورة محسوسة، يُنمّي إبداعها الحاسة الفنية للمتدبرين المتفكرين!.. ﴿ **ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء (٢٤) تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون** ﴾ (إبراهيم: ٢٤، ٢٥).

وفي مقابل هذه الشجرة، ذات الأصل الثابت الراسخ، والفروع السامقة في السماء، والتي تعطي طيب العطاء في كل الأحايين. في مقابلها، وعلى الضد منها، صورة الكلمة الخبيثة!.. ﴿ **ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار** ﴾ (إبراهيم: ٢٦).

هكذا وعلى هذا النحو تتناثر في القرآن الكريم تلك «الصور» التي تجسد الأفكار وترسم المعقولات وتحول المعاني إلى لوحات فنية تقرأ باللسان، وترى بالبصيرة، وترتسم في المخيلة.. وتكاد أن تلمسها الحواس التي تستشعر جمال إعجاز القرآن الكريم..

وهكذا.. تتحالف هذه السبل من التعبير الجمالي والتربية الجمالية، مع صريح موقف القرآن من التماثيل، كنشاط جمالي، على بيان الموقف الحقيقي للقرآن الكريم من فنون التشكيل الجمالي - رسما ونحتا وتصويرا -، وهو الموقف الذي يرى فيها نعمة من نعم الله وآية من آياته، إذا أمن الناس الشرك والتعظيم لغير الله.

* * *

في السنة النبوية

أما موقف السنة النبوية.. فهو الذي يحتاج إلى التفصيل والتفسير والمقارنات.. وذلك لأن أغلب «أدلة» الذين اصطنعوا «الخصومة» بين المنهج

الإسلامى وبين هذه الفنون، كانت أحاديث نبوية، استند إليها الفقهاء الذين قالوا بالتحريم لهذه الفنون . .

فلقد انطلق عدد من العلماء الذين حرموا الرسم والنحت والتصوير من ظاهر نصوص عدد من الأحاديث النبوية الشريفة، ليقولوا: إن السنة النبوية قد حرمت الصور والتماثيل للأحياء ـ حيوانات كانت أو إنسانا ـ وأنها بذلك قد نسخت الإباحة التى كانت لها فى شريعة النبى سليمان، عليه السلام . .

وحتى إذا سلمنا بالقول بالنسخ ـ وكثيرون ينكرونه ـ فإننا سنجد أن علة حدوث هذا النسخ هى: تحول الصور والتماثيل ـ فى الواقع الذى ظهر فيه الإسلام ـ إلى معبودات، كما كانت حالها لدى قوم إبراهيم، عليه السلام، وهو ما لم تكنه زمن نبوة سليمان . . وإذا كانت الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، فإن التحريم للتماثيل والصور سيصبح، بداهة، مرهونا ومشروطا ومعللا بمظنة اتخاذها أندادا تشارك الله فى الألوهية والتعظيم، فإذا ما انتفى هذا السبب وزالت هذه المظنة انتفى التحريم، وعادت الإباحة حكما للصور والتماثيل، من جديد! . .

ولحسن الحظ . . فإن «النظرة الشاملة»، وأيضًا «الاستقرائية» للأحاديث النبوية التى رويت فى «الصور والتماثيل» تؤكد هذا الذى نذهب إليه، وتقطع بأن التحريم مرهون ومشروط ومعلل بكون الصور والتماثيل مظنة العبادة والإشراك بالله، كما أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التى تنهى عن «الصور والتماثيل» إنما كانت تعالج شئون جماعة بشرية هى قريبة عهد بالشرك والوثنية، وحديثة عهد بالتوحيد الإسلامى، وأن توحيدها لله سبحانه، قد خرج بها من هذه الحالة خروج الدواء بالمريض من مرحلة العلة إلى بدايات طريق الشفاء . . . فهى قد خرجت من الوثنية وعبادة الصور والتماثيل، لكنها كانت لا تزال فى «دور النقاهة»، الأمر الذى استدعى تركيز الأحاديث النبوية على النهى عن اتخاذ الصور والتماثيل، سدا للذرائع، وتقديما لدفع المضرة على جلب المصلحة ـ وهى قواعد تشريعية إسلامية ـ وذلك كيلا تعود هذه الجماعة إلى مرض الوثنية والشرك من جديد! . .

وإذا كان ضبط المصطلحات هو مما يعين على دقة الفهم وجلاء القضية، فإن من

الواجب أن ننبه على أن «الصورة» في الأحاديث النبوية التي عرضت لهذه القضية إنما يراد بها «الصنم والوثن المعبود» من قبل المشركين . . فلم يكن بمكة أو المدينة، أو البوادي من حولهما، يومئذ، «حركة فنية» تصور بالألوان أو بآلات التصوير . . كانت الصورة هي «الصنم والوثن»، ينحت نحتا، أو يرسم بالنسج على النسيج أو بالرسم أو بالحفر على الجدران والأوثان ومن هنا، فإن النهي عن «الصور» وذم «المصورين» هو حديث عن «الأصنام والأوثان» وعن الذين يحترفون صناعة هذه «الأصنام والأوثان»، وليس حديثا عن «الصور» و«المصورين»، بالمعنى الذي يراد اليوم عند الحديث عن فنون التشكيل وفنانيها! . . يشهد لهذه الحقيقة الهامة المقارنة بين حديثين شريفين ورد فيهما مصطلح «الصورة» ويفسر ثانيهما الأول على النحو الذي يضبط معنى هذا المصطلح ضبطا لا سبيل معه إلى التجاوز أو الإبهام . .

ففي الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمر، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون، ويقال لهم: أحيوا ما خلقتم» . . [١] أما الضبط لمعنى «الصورة»، على النحو الذي أشرنا إليه، فإننا واجدوه في الحديث الذي يرويه أبو هريرة، والذي يقول فيه الرسول، صلى الله عليه وسلم، متحدثا عن خبر الناس يوم القيامة: «يُجمع الناس يوم القيامة في صعيد واحد، ثم يطّلع عليهم رب العالمين، ثم يقال: ألا تتبع كل أمة ما كانوا يعبدون؟ . فيتمثل لصاحب الصليب صليبه، ولصاحب الصور صوره، ولصاحب النار ناره، فيتبعون ما كانوا يعبدون، ويبقى المسلمون . . . » [٢] فالأمم التي انحرفت عن التوحيد في الألوهية والربوبية، قد تمثلت لها معبوداتها . . الصليب للنصارى . . والصور ـ أي الأصنام ـ للوثنيين . . والنار للمجوس . . فالصورة، إذن، هي «الصنم والوثن» المعبود ـ للمشركين ـ من دون الله، وليست تلك التي نتعارف عليها اليوم عندما نتحدث عن «الصور» وعن «المصورين»! . .

وثانية الحقائق التي يجب التنبيه عليها، ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع، هي وجوب الاستحضار والتدبر

---

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه البخاري ومسلم والنسائي والإمام أحمد.

للمناخ والبيئة والإطار الذى قيلت فيه هذه الأحاديث، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكَم والغايات، فهى قد قيلت للمؤمنين بالله الواحد، كانوا حتى الأمس القريبَ يعبدون الصور والتماثيل، وهؤلاء المؤمنين كانوا محاطين بعبدة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد.. وصناع النسيج والأوثان والأدوات - وهم فى الأساس من غير العرب - كانوا يزينون مصنوعاتهم ومنسوجاتهم بصور الآلهة - (الأصنام) - ترويجا لها فى البيئة الوثنية... ومن هنا كان النهى عن هذه «الصور» نهيا عن الوثنية، ودعوة إلى تنقية المنازل والأندية من صور الأصنام المعبودة فى الجاهلية، وسعيا لاجتثاث جذور المرض الوثنى، وذلك حتى تبرأ هذه الجماعة البشرية تماما من الشرك والتعددية، فتخلص العبودية لله وحده، وترسخ فى قلوبها عقيدة التوحيد.. ولذلك جاء النهى عن «الصور» التى تمثل الأحياء - وهى التى كانت تعبد - ولم يحدث نهى عن صور الشجر، أو تلك التى تحاكى الطبيعة، إذ لم تكن من المعبودات... فالمستهدف ليس «الفن» ولا «الجمال»، وإنما الوثنية والمسارب التى يمكن أن تؤدى إلى عودة الإشراك بالله مرة أخرى إلى عقائد الناس!..

فى إطار هذه الحقائق نقرأ ونفهم قول رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «من صَوَّر صورة عُذِّب يوم القيامة حتى ينفخ فيها، وليس بنافخ...»[1]... أى حتى ينفخ فيها الروح فيحييها، وأنَّى له أن يصنع ذلك!

ولقد جاء رجل من أهل العراق، وكان يحترف التصوير، جاء إلى عبد الله بن عباس، فقال له: «يا ابن عباس، إنى رجل أصور هذه الصور، وأصنع هذه الصور، فأفتنى فيها؟».. فقال له ابن عباس: «أنبئك بما سمعت من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله يقول: كل مصور فى النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه فى جهنم»! ثم استطرد ابن عباس فأشار على الرجل أن يصور ما لا حياة فيه، فيمارس «الفن الجميل»، فى غير ما هو مظنة الوثنية، مما جاء فيه النهى والتحريم.. فقال للرجل: «فإن كنت لا بد فاعلا، فاجعل الشجر وما لا نفس فيه..»[2].

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن حنبل.

(٢) رواه الإمام أحمد.

ولقد وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا الحكم وهذا الموقف موضع التطبيق، فقاد المسلمون حملة إزالة وتحطيم لصور المعبودات الوثنية وتماثيلها.. صنعوا ذلك بالمدينة - قبل فتح مكة وتطهير الكعبة -.. ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول: «كان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في جنازة، فقال: أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثنا إلا كسره ولا قبرا إلا سواه ولا صورة إلا لطخها؟. فقال رجل: أنا، يا رسول الله فانطلق، فهاب أهلَ المدينة، فرجع! فقال علي بن أبي طالب: أنا أنطلق، يا رسول الله. فانطلق، ثم رجع، فقال: يا رسول الله، لم أدع بها وثنا إلا كسرته، ولا قبرا إلا سويته، ولا صورة إلا لطختها. ثم قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: من عاد لصنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد...»[1].

فالإزالة والتحطيم، هنا، كانت لرموز وثنية، بما فيها القبور المعظمة وشواهدها!..

ويوم فتح مكة أمر النبي، صلى الله عليه وسلم، عمر بن الخطاب أن يتقدمه إلى الكعبة فيزيل من داخلها الصور والتماثيل المعبودة والمعظمة، والتي كانت تمثل إبراهيم وإسماعيل ومريم، عليهم السلام.. فعن ابن جريج: «.. أن النبي، صلى الله عليه وسلم، نهى عن الصور في البيت، ونهى الرجل أن يصنع ذلك، وأنه أمر عمر بن الخطاب، زمن الفتح، وهو بالبطحاء، أن يأتي الكعبة فيمحو كل صورة فيها، ولم يدخل البيت حتى محيت كل صورة فيه..»[2].

ويروي ابن عباس أن النبي، صلى الله عليه وسلم «لما رأى الصور في البيت - (يعني الكعبة) - لم يدخل، وأمر بها فمحيت. ورأى - (صور) - إبراهيم وإسماعيل، عليهما السلام، بأيديهما الأزلام[3]، فقال: قاتلهم الله! والله ما استقسما بالأزلام قط»[4]!

وفي البخاري أن عمر بن الخطاب كان يمتنع عن دخول الكنائس من أجل ما فيها

---

(١) رواه مسلم والنسائي والإمام أحمد.

(٢) رواه أبو داود والإمام أحمد.

(٣) الأزلام - مفردها: زلم - السهام التي كان يستقسم بها المشركون في الجاهلية. كانوا يكتبون على أحدها: أمر، وعلى آخر: نهي، وعلى واحد منها: افعل، وعلى الثاني: لا تفعل. ويستقسمون بها عند إرادة السفر أو القيام بعمل ما.

(٤) رواه الإمام أحمد.

من التماثيل والصور المعبودة «وكان ابن عباس يصلي في البيعة إلا بيعة فيها تماثيل» . .

فالنهي والتحريم، في النظرية والتطبيق، يستهدف مظان الشرك، وشراك الوثنية، والروافد التي تحفظ الحياة لنقيض عقيدة التوحيد، أو تغبش نقاء هذا التوحيد! . . وليس التصوير أو النحت أو الرسم، كفن من فنون الجمال . . فالأول ـ مصادر الشرك ورموزه ومظانه ـ بينه وبين التوحيد الإسلامي العداء والتناقض القائم والصراع الذي لا يزول . . أما الفن التشكيلي ـ رسما ونحتا وتصويرا ـ فإنه لون من ألوان النشاط الجمالي للإنسان، يدور الحكم فيه والموقف منه مع علته وغايته ومنفعته وجودا وعدما، إن في الإباحة أو الاستحباب، أو المنع، كراهة أو تحريما . .

* * *

فإذا ما جئنا إلى التجربة العملية ـ وأيضا الذاتية ـ لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، مع الصور، وفي داخل بيته، ومع أهله، رأينا الأحاديث التي تحكي هذه التجربة شاهدة على هذا الذي نقول، فعندما تكون الصور مظنة شبهة الإيحاء بتعظيمها، أو تمثل شاغلا يصرف المصلي عن الحضور المستغرق في صلاته ومثوله بين يدي مولاه، أو مظنة شبهة الإيحاء بأن التوجه في الصلاة إنما هو إليها! . . عندما يكون الأمر ذلك، أو نحوا منه، أو موهما لشيء مما يحتويه، يكون نهي الرسول، صلى الله عليه وسلم، عنها، ودعوته لإزالتها . . فإذا ما تحولت هذه الصور عن أماكنها هذه، فزالت عنها تلك المظنة والشبهة، غدت مقبولة في بيت النبوة، بل أصبحت مما يستخدمه الرسول، صلى الله عليه وسلم! . .

فعائشة، أم المؤمنين، تروي الحديث فتقول: «قدم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من سفر، وقد اشتريت نمطا ـ (ثوبا من صوف ـ أو: بساطا) ـ فيه صورة، فسترته على سهوة بيتي ـ (السهوة: الرف، أو الطاق، أو الكوة) ـ فلما دخل، صلى الله عليه وسلم، كره ما صنعت، وقال: تسترين الجدر يا عائشة؟! فطرحته، فقطعته مرفقين ـ (وسادتين) ـ، فقد رأيته متكئا على إحداهما وفيها صورة»![1] .

(١) رواه الإمام أحمد .

فكراهة الرسول، هنا للصورة قد ارتبطت بكونها ترفا يستهدف مجرد ستر الجُدُر!.. وبكونها، بهذا الوضع في مثل هذا الموقع مما يستقبله المصلي، فتشغله، أو توهم بمظنة استقبالها في الصلاة!.. فلما انتقلت الصورة إلى الوسادة، لم يكرهها رسول الله، ولم ينه عنها، بل استخدم الوسادة «وفيها الصورة»، كما تقول عائشة في الحديث!..

ويؤكد هذا التفسير ـ هذا إذا كان محتاجا إلى تأكيد! ـ حديث الصحابي أنس بن مالك ـ وهو خادم الرسول، العارف بشئون منزله ـ الذي يقول فيه: «كان قرام ـ (ستر) ـ لعائشة قد سترت به جانب بيتها، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض لي في صلاتي»![1].. فالنهي خاص ومعلل بمكان وضعه، والسبب في إزالته هو أن تصاويره تعرض أمام الرسول إذا قام للصلاة.. أي أن العلة هي قصد الابتعاد عما يشغل المصلي عن الصلاة، وإزالة كل ما شأنه إيجاد شبهة مظنة التعظيم لغير الله!..

ولذلك.. فعندما تزول هذه الشبهات وهذه المظان وهذه المحاذير عن الصور والتماثيل، فإن الحكم فيها والموقف منها يتغير بالتأكيد، فليس القصد هو تحريم الصور والتماثيل، وإذا كانت فنا جميلا يرتقي بالحاسة الفنية والمشاعر الجمالية للإنسان، لمجرد أنها فن، وبعلة أنها صور وتماثيل!..

وإذا كان القرآن الكريم ـ كما سبقت إشارتنا ـ قد حكى لنا نبأ التماثيل في عهد النبي سليمان، عليه السلام، باعتبارها نعما إلهية، يصنعها صانعوها بإذن الله، فإن النبي، صلى الله عليه وسلم، يحدثنا عن سوق في الجنة كل بضاعتها الصور، صور النساء والرجال!.. ففي الحديث الذي يرويه علي بن أبي طالب، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن في الجنة سوقا ما فيها بيع ولا شراء إلا الصور من النساء والرجال، فإذا اشتهى الرجل صورة دخل فيها..»[2] فهي، هناك لن تقود إلى شرك أو وثنية.. ومن ثم فهي حلال.. بل ونعمة من نعم الله سبحانه وتعالى، على الصالحين من عباده في جنات النعيم..

---

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد.

بل إن مجتمع المدينة ذاته، ذلك الذي شهد التحريم للصور - نظريا وعمليا - عندما كانت مظنة الشرك بالله والتعظيم لسواه - إن هذا المجتمع ذاته قد تغيرت نظرته للصور والتماثيل عندما أخذ يبرأ من مرض الوثنية والتعدد في المعبود . . فعندما دخل المسور بن مخرمة على عبد الله بن عباس «يعوده في مرض مرضه، فرأى عليه ثوب إستبرق وبين يديه كانون عليه تماثيل، فقال له: يا ابن عباس! ما هذا الثوب الذي عليك؟! قال: وما هو؟! قال: إستبرق! قال: والله ما علمت به، وما أظن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، نهى عنه إلا للتجبر والتكبر، ولسنا بحمد الله كذلك. قال: فما هو الكانون الذي عليه الصور؟! قال ابن عباس: ألا ترى كيف أحرقناها بالنار؟! . .»[1].

فابن عباس، هنا يجتهد فيرى أن علة تحريم لبس الإستبرق هي التجبر والتكبر، فإذا زالت العلة زال التحريم . . ويجتهد كذلك فيرى أن علة تحريم التماثيل هي التعظيم لها، أو شبهة التعظيم والعبادة لها من دون الله، فأما وقد وضعت حيث لا تعظيم لها، وأما وقد أمن الناس من مظنة عبادتها، وغدت مجرد حلية يتزين بها الكانون، فإنه لا تحريم! . .

وعندما ينزع الصحابي أبو طلحة الأنصاري نمطا - (ثوبا من صوف - سترا) - من على فراشه، فيسأله الصحابي - سهل بن حنيف: «لم تنزعه؟! فيقول: لأن فيه تصاوير، وقد قال فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ما قد علمت!» يرد عليه سهل بن حنيف قائلا: «أولم يقل الرسول: إلا ما كان رقما في ثوب؟!»[2] . . فتعلم من ذلك أن النهي ليس مطلقا، وأن ما كان مقصودا به منفعة الزينة والجمال - من الصور - بعيدا عن شبهات مظان الوثنية والشرك والعبادة - كالصور إذا كانت «رقما في ثوب» أي نقشا يزينه ويجمله - فلا نهي عنه في هذا الحال، ولا تحريم له! . .

إذن فالسنة النبوية، مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم، لا تحرم الصور والتماثيل على التعميم والإطلاق . . وإنما التحريم فيها، كالتحريم في القرآن، خاص ورهن ومشروط بالمواطن التي تصبح فيها الصور والتماثيل شراكا للشرك وحبالا للوثنية

---

(١) رواه الإمام أحمد.

(٢) رواه الإمام أحمد - (ومثله مروي عند البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه).

وسبلا لتعظيم غير الله . . أما إذا كانت للمنفعة، وتجميل الحياة وزينتها المشروعة، وتخليد القيم الفاضلة وتزكيتها، وتنمية مشاعر الجمال الإنسانية . . فإن موقف السنة النبوية يصبح معها، لا ضدها، لأنها، بذلك، تنتقل من الأمور الضارة إلى حيث تصبح واحدة من نعم الله على الإنسان! . .

موقف الفقهاء

وإذا كان لنا أن نشير إلى موقف الفقهاء من هذه القضية . . قضية «الفنون الجمالية» بعامة، و«فنون التشكيل» على وجه الخصوص . . فمن المهم أن ننبه على أن بعضا من الفقهاء في فكرنا الإسلامي قد انحازوا إلى صف التحريم لهذه الفنون، بدءا من الغناء والموسيقى وانتهاء بالرسم والنحت والتصوير . . وأن هؤلاء الفقهاء، الذين اختاروا موقف «المنع . . أو الكراهة . . أو التحريم»، قد وقفوا عند حرفية وظواهر المأثورات التي منعت أو حرمت هذه الفنون، رغم العلل التي قدحت وتقدح في صحتها، ولم ينحازوا إلى المأثورات التي أباحت هذه الفنون . . وذلك فضلا عن أنهم لم يقدموا التفسير الذي يربط المأثور بملابسات قوله، وبالعلة والحكمة التي يجب أن يدور معها حكمه وجودا وعدما . . إن هؤلاء الفقهاء قد وقفوا هذا الموقف، لا غفلة منهم ولا تقصيرا ـ كما قد يحسب الذين يسيئون الفهم والتفهم ـ وإنما كان ذلك لأسباب . . في مقدمتها:

أ ـ أن هذه الفنون، في تاريخنا الحضاري، سرعان ما غلبت عليها علل المجون والتخنث وانحرافات الفساق، حتى غدت معاول للهدم وشراكا للترف الذي أصاب قوى الأمة وقدراتها بالتفكك والانحلال، حدث ذلك في دوائر الأمراء . . والسراة، والعامة على حد سواء . . بل لقد استخدم بعض الأمراء فنون الانحلال سلاحا يشل قدرات الأمة عن المعارضة والتطلع إلى السلطة والسلطان! . .

ب ـ أن التصوف الفلسفي ـ ذا المنطلقات والجذور «الغنوصية ـ الباطنية» ـ وقد ذهب به الغلو في استخدام «السماع» و«الوجد»، وذهبت به تصورات «الحلول» و«الفناء» و«وحدة الوجود» إلى الحد الذي جعل هؤلاء الفقهاء ـ وهم الأعداء الألداء لهذا التصوف ـ يرون في هذه الفنون شراكا تغبش عقائد الأمة وتعطل طاقات الإبداع لدى أبنائها ـ لقد عادت هذه الفنون ـ بنظر هؤلاء الفقهاء ـ مرة

أخرى إلى دائرة المنع والتحريم عندما دارت علل الأحكام فيها إلى دائرة الضرر، المحقق أو المحتمل على العقائد والشرائع، كما كان الحال عندما ظهر الإسلام. .

تلك هي - في تقديرنا - أسباب انحياز نفر من فقهاء تلك العصور، التي غلبت على فنونها هذه التحولات، انحيازهم إلى القول «بالتحريم». . . وهي أسباب تؤكد على صدق المنهج الذي نعالج به موقف الإسلام في هذه الفنون. . .

ومع ذلك فإن التاريخ الفكري للفقه والفقهاء، في حضارتنا، لم يخل من مواقف فكرية - بل وممارسات علمية - إيجابية لعدد من أعلام الفقه والأصول إزاء هذه الفنون. . لا الغنائية فقط، كما أسلفنا الإشارة إلى نماذجهم - كابن حزم والغزالي مثلا - وإنما أيضا إزاء فنون التشكيل!. .

إن قطاعا هاما من المفسرين للقرآن، ومن الفقهاء - وخاصة فقهاء المذهب المالكي - قد أباحوا التصوير والنحت، إذا كانت لهما ضرورة اجتماعية أو تربوية. .

وعلى سبيل المثال:

* فالمفسر: النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي (٣٣٨هـ، ٩٥٠م) يحدثنا عن أن قوما من المفسرين والفقهاء، قد قالوا: «إن عمل الصور جائز»، وأنهم استدلوا بالآية التي جعلت من صنع التماثيل لنبي الله سليمان نعمة من نعم الله ﴿**يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل**﴾ (سبأ: ١٣). واستدلوا كذلك بصنع المسيح عيسى بن مريم، عليه السلام، بأمر الله، لتماثيل الطير ﴿**أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله**﴾ (آل عمران: ٤٩) فعيسى قد صنع تماثيل للطير من الطين، وجاز ذلك عندما لم تكن شبهة وثنية تلحق بالعقائد بسبب هذه التماثيل. .

* ويحدثنا المفسر الأندلسي: مكي بن حيموش (٣٥٥ - ٤٣٧هـ، ٩٦٦ - ١٠٤٥م) في كتابه (الهداية إلى بلوغ النهاية) - وهو سبعون جزءا في معاني القرآن وتفسيره - يحدثنا عن «أن فرقة تجوز التصوير»، مستدلة بهذه الأدلة ذاتها[١].

---

(١) (الجامع لأحكام القرآن) ج٤، ص٢٧٢.

* والقرطبي، أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري (٦٧١هـ ١٢٧٣م) يشير إلى اجتهاد فقهاء المذهب المالكي بجواز التماثيل عندما تقتضيها ضرورات التربية، وذلك مثل تربية البنات، التي تستدعي تعويدهن على اللعب بالدمى - من «عرائس» وغيرها - فيقول: «. . . وقد استثنى من هذا الباب - (باب الخلاف في التحريم . . أي أن هذا المستثنى متفق على حله) - لعب البنات، لما ثبت عن عائشة أم المؤمنين أن النبي، صلى الله عليه وسلم، تزوجها وهي بنت سبع سنين، وزفت إليه وهي بنت تسع، ولُعبها معها . . قالت: كنت ألعب بالبنات - (أي اللعب - الدمى - العرائس) - عند النبي، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله إذا دخل ينقمعن - (أي يتغيبن مختفيات وراء الستر) - منه، فيسربهن - (يبعثهن) - إلىّ فيلعبن معي»[1]؟! . .

فعائشة، أم المؤمنين، تلعب بعرائسها - وهي دمى وتماثيل لأحياء آدمية - مع صواحبها . . ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، يرى، ويرضى بل يبعث لها بصواحبها يلاعبنها إذا هن اختبأن حياء منه! . .

وفي (طبقات ابن سعد) ما يفيد تنوع هذه الدمى، فلقد كانت فيها دمى للخيل أيضا - وهي الأخرى صور أحياء - فعن عائشة، قالت: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، يوما، وأنا ألعب بالبنات، فقال ما هذا يا عائشة؟ فقلت: خيل سليمان. فضحك[2]»!

ثم يعقب القرطبي على هذه القضية، فيحكي أن العلماء قد أباحوا الدمى واللعب بها، للدور الذي تقوم به في التربية، وخاصة تربية البنات «حيث يتدربن على تربية أولادهن» منذ الصغر بالألفة التي تنشأ بينهن وبين الدمى العرائس والأطفال[3] . . فعندما تكون المنفعة - مادية أو جمالية أو هما معا - فإن الاجتهاد الإسلامي يزكي إباحة فنون التشكيل . .

(١) رواه مسلم والبخاري وابن ماجه (وتحديد القرطبي لسن زواج عائشة رأي مرجوح).
(٢) (طبقات ابن سعد) ج٨، ص٤٢. طبعة دار التحرير. القاهرة.
(٣) (الجامع لأحكام القرآن) ج١٤، ص٢٧٤، ٢٧٥. - (بل إن للمرء أن يتساءل هل كانت هذه التماثيل - اللعب - تقوم في حياة أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها - وهي التي لم تنجب - بدور الإشباع؟! فيكون حلها بسبب آخر - الضرورة والحاجة - يضاف إلى ما حلها من أسباب؟! . . إنه تساؤل وارد، وللتأمل في جوابه مكان!).

* بل إننا واجدون لدى مجتهد آخر من مجتهدى المذهب المالكى ما هو أكثر من إباحة الصور والتماثيل، التى تتطلبها مصالح الأمة العملية وتنمية معارفها العلمية وتربية حاستها الفنية وتهذيب طباعها وسلوكها.. واجدون لدى الفقيه الأصولى الإمام القرافى، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ، ١٢٨٥م) الاشتغال بفن النحت والتصوير، وليس مجرد الإفتاء بإباحته فقط! فلقد تحدث عن ممارسته لفن صناعة الدمى والتماثيل، فقال فى كتابه (شرح المحصول): «... بلغنى أن الملك الكامل (٥٧٦ ـ ٦٣٥هـ، ١١٨٠ ـ ١٢٣٨م) وضع له شمعدان ـ وهو عمود طويل من النحاس له مراكز يوضع عليها الشمع للإنارة ـ كلما مضى من الليل ساعة انفتح الباب منه وخرج منه شخص يقف فى خدمة الملك، فإذا انقضت عشر ساعات ـ (أى حان وقت الفجر) ـ طلع الشخص على أعلى الشمعدان، وأصبعه فى أذنه، وقال: صبح الله السلطان بالسعادة. فيعلم أن الفجر قد طلع»؟!.

يحكى الإمام القرافى عن الشمعدان الذى استخدمت فيه التماثيل ـ تماثيل الإنسان ـ آلة يقاس بها الزمن، وفيها الحركة والصوت معا!.. ثم يعقب فيتحدث عن تجربته هو فى صنع شمعدان مماثل، به إلى جانب تمثال الإنسان، تمثال أسد، فيقول: «.. وعملت أنا هذا الشمعدان، وزدت فيه: أن الشمعة يتغير لونها فى كل ساعة، وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة، فى كل ساعة لها لون، فإذا طلع شخص على أعلى الشمعدان، وأصبعه فى أذنه، يشير إلى الأذان ـ غير أنى عجزت عن صنعة الكلام»؟![1].

فهنا.. فقيه مجتهد، وأصولى بارز، يمارس صناعة الفن التشكيلى، فكان مثّالا، يصنع تماثيل الإنسان والحيوان، وفى صنعته هذه تتتابع وتتعدد الألوان.. جمالا يتقع الإنسان، ويحقق المنفعة المادية والجمالية كليهما!..

وهكذا.. فإلى جانب الذين منعوا التصوير والنحت، فى تراثنا الفقهى، كان هناك الذين أباحوا هذا الفن، بعد أن أمنت الأمة خطر الشرك وعبادة التماثيل والصور. بل كان هناك الفقهاء المجتهدون الذين مارسوا هذه الصناعة، فكانوا «فقهاء ـ مجتهدين ـ فنانين»..

(١) مقدمة تحقيق «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام» ص ١٥.

وفى العصر الحديث

عندما شرعت مدرسة التجديد والإحياء الدينى تزيل عن الفكر الإسلامى غبار عصور الجمود والتراجع الحضارى ـ المملوكية العثمانية ـ وجدنا واحدا من أبرز مهندسى ذلك التجديد، وهو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ، ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) يطرق هذا الباب، باجتهاده وتجديده، فيعلن مباركة الإسلام للفنون الجميلة، منبها على دور فنون التشكيل ـ رسما ونحتا وتصويرا ـ دورها النافع والضرورى فى تسجيل الحياة وحفظها، وفى ترقية الأذواق والحواس، والاقتراب بالإنسان من صفات الكمال!..

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية ـ قضية دور «الفنون التشكيلية» فى حياة الأمة ـ أثناء سياحته فى جزيرة «صقلية» سنة ١٩٠٣.. ففى «صقلية» زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التى تحفظ وتحكى، بالصور والتماثيل، آثار الغابرين، وكأنها من سجلات التاريخ.. وكان يرسل إلى مجلة (المنار) فصولا يحكى فيها مشاهداته فى رحلته، وفى هذه الفصول كتب عن هذه الفنون، وعرض لرأى الإسلام فى الصور والتصوير والرسم وصناعة التماثيل..

والذين يتأملون الصفحات التى كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية، يطالعهم الشيخ ذواقة للفن، عاشقا للإبداع الفنى، مبصرا الخيوط التى تربطه بفنون العرب المألوفة لعامة الناس، الأمر الذى يضيف إلى تجديده فى الدين والأدب واللغة وأساليب الإنشاء قسمة أخرى تجعل له فضلا لا ينكر فى السعى لتجديد حياة الأمة بمختلف سبل التجديد، ومنها الفنون!.. فهو يتحدث، فى شاعرية راقية، عن الرسم كفن يضاهى الشعر ـ الذى هو ديوان الأمة العربية منذ القدم ـ غير «أن الرسم: شعر ساكت، يرى ولا يسمع، كما أن الشعر: رسم يسمع ولا يرى؟!...»[1].

ثم يعرض للحديث عن منافع هذه الفنون ودورها فى حفظ تراث الأمة، وما يعنيه ذلك من حفظ للعلم والحقيقة والتاريخ، كى تظل شاهدة فاعلة لمن يأتى من

(١) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج٢، ص٢٠٤.

أجيال . . . «فحفظ الآثار ـ الرسوم والتماثيل ـ هو حفظ للعلم والحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها! . . .»[1].

ثم يأتي الأستاذ الإمام إلى القضية الشائكة والخلافية . . قضية موقف الإسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها ـ ومن ثم حلها ـ وذلك لتغير الملابسات والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم والصور والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت مظنة شبهة، لتعظيمها دينيا، فكان أن نهى عنها الرسول، عليه الصلاة والسلام . . أما الآن، وبعد زوال الخطر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن وضحت وتأكدت منافعها في ترقية أذواق الأمة، وحفظ حقائق تاريخها وعلومها، فإن رضاء الإسلام ومباركته لها، أمر لا شك فيه! . .

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده في هذا الميدان، كان يوجه حديثه إلى الناس عبر الشيخ محمد رشيد رضا (١٢٨٢ـ ١٣٥٤ هـ، ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م) صاحب مجلة (المنار) . . وكانت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها مشاهد سياحته دون توقيع . . وكان يتولى يومئذ منصب «مفتي الديار المصرية»، ويتربع على عرش الإمامة والاجتهاد في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها! . .

وفي هذه الفصول أخذ الشيخ محمد عبده يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا، عن هذه القضية، فقال، بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف «صقلية» وأديرتها وكنائسها ومقابرها وميادين مدنها، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والصور والتماثيل في «حفظ العلم، وتخليده» . . . قال:

«وربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية، إذا كان القصد منها ما ذكر، من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟ . . . فأقول لك:

---

(١) المصدر السابق. ج٢. ص٢٠٥.

إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محى من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك، بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالا إلى «المفتى»، وهو يجيبك مشافهة - (لاحظ أن المفتى هو المتكلم . . . وهذا جوابه؟!) - . . . فإذا أوردت عليه: «إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون» أو ما فى معناه مما ورد فى الصحيح، فالذى يغلب على ظنى أنه سيقول لك:

إن الحديث جاء فى أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ فى ذلك العهد لسببين: الأول: اللهو، والثانى: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول مما يبغضه الدين، والثانى مما جاء الإسلام لمحوه، والمصور فى الحالين شاغل عن الله، أو ممهِّد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر فى المصنوعات، وقد صنع ذلك فى حواشى المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء. مع أن الفائدة فى نقش المصاحف موضوع النزاع، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذى ذكر.

أما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات فى محل فيه صور، طمعا فى أن الملكين الكاتبين، أو كاتب السيئات على الأقل لا يدخل محلا فيه صور، كما ورد[1]، فإياك أن تظن أن ذلك ينجيك من إحصاء ما تفعل؟!، فإن الله رقيب عليك وناظر إليك حتى فى البيت الذى فيه صور، ولا أظن أن الملك يتأخر عن مرافقتك إذا تعمدت دخول البيت الذى فيه صور!

ولا يمكنك أن تجيب المفتى: بأن الصورة، على كل حال، مظنة العبادة، فإنى أظن أنه يقول لك: إن لسانك، أيضا، مظنة الكذب، فهل يجب ربطه؟! مع أنه يجوز أن يصدق، كما يجوز أن يكذب؟ . .

وبالجملة، فإنه يغلب على ظنى أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل، وليس هناك ما يمنع المسلمين من الجمع بين عقيدة التوحيد ورسم صورة الإنسان والحيوان لتحقيق المعانى العملية وتمثيل الصور الذهنية . . »[2].

---

(١) يشير الأستاذ الإمام إلى حديث: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه جُنُب ولا صورة ولا كلب» - رواه أبو داود والنسائى والدارمى والإمام أحمد.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج٢، ص٢٠٥، ٢٠٦.

هكذا صاغ الأستاذ الإمام في الفنون التشكيلية ما يشبه الفتوى الشرعية، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية والتاريخية، بل «وسيلة من أفضل وسائل العلم»، وأنها فنون راقية، ترتقي بذوق الإنسان، كما يرتقي به فن الشعر، وغيره من الفنون التي ليس على الإبداع فيها كلام ولا ملام في الإسلام!..

وهو بذلك قد كتب صفحة في كتاب التجديد الإسلامي.. تجديد حياة الأمة بتجديد الفكر الذي يحكم هذه الحياة!..

وبعد...

فهل هناك شك، الآن، وبعد هذا الذي سقناه عن موقف المنهج الإسلامي من آيات الجمال في الإبداع الإلهي، ومن ثم من الفنون الجميلة، التي ترتقي بالذوق والحس الإنساني ليدرك آيات الجمال هذه، فيرتقي على سلم الشكر لصانع هذا الجمال!.. هل هناك شك، بعد هذا الذي قدمناه، في أن موقف المنهج الإسلامي من هذه الفنون الجميلة - من تذوقها، وممارستها - هو موقف الود والتعاطف، والتزكية والمباركة؟.. وذلك على الرغم من شيوع مواقف ومقولات المخاصمة المفتعلة بين الإسلام وبين هذه الفنون؟!..

إن الإسلام لا يخاصم الجمال، ولا يعادي فنونه.. والمسلم الأمثل لا يمكن أن يكون ذلك المتجهم، الذي ينزع عن جماليات الحياة «مباركة الإسلام»!... فقط هناك المعايير الإسلامية - الاعتقادية والأخلاقية - التي يجب أن تحكم موقف المسلم تجاه هذه الفنون، حتى تظل مصدرا حقيقيا للخير والجمال في حياة الإنسان...

* فالاقتصاد والاعتدال في الاشتغال بهذه الفنون، وفي ترويجها.. مطلب إسلامي، وذلك حتى لا يختل توازن اهتمامات الأمة بمختلف نواحي وميادين النشاط اللازم لتكامل وتنمية طاقات وملكات وحياة الإنسان..

إن الاقتصاد والاعتدال - الذي ينفي وينكر طرفي الغلو - هو ميزان الإسلام ومعياره في كل ميادين النشاط الإنساني.. فالقرآن يأمرنا به ﴿ يبني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ (الأعراف: ٣١)... ﴿ ... وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا... ﴾ (القصص: ٧٧).. ورسول الله، صلى الله عليه وسلم، يؤكد هذا

البلاغ القرآني في بيانه النبوي، فيقول: «كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا، ما لم يخالطه إسراف أو مخيلة»[1] . . . ويتحدث إلى من غالى في العبادة والنسك، فصام النهار وقام الليل، مهملا زوجه ودنياه، فيقول: «. . . إني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأمس النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[2] . . «وإن لزوجك عليك حقا، وإن لزورك - (أي زائريك) - عليك حقا، ولجسدك عليك حقا . . .»[3] .

* إن انفعال النفس الإنسانية بجماليات الحياة هو فطرة فطر الله النفس الإنسانية السوية عليها . . والإسلام يريد لكل الفنون، حتى تكون بحق جزءاً من جماليات هذه الحياة، ألا تعاند الفطرة الإنسانية، بل أن تكون عونا على ترقيتها وتهذيبها . . يريدها سبلا لتهذيب النفس والارتقاء بملكات وطاقات وغرائز الإنسان . . ولا يريدها عوامل تحلل وانحلال ومعاول هدم وإثارة لغرائز العنف والغضب والشهوة واللذة المادية في الإنسان . . يريدها فنونا جميلة ومتجملة بأخلاقيات الإسلام! . .

* وإذا كان لكل شعب من الشعوب فنونه الموروثة، والتي غدت وتغدو سمة من سمات تميزه القومي عن الشعوب الأخرى، فإننا نريد للفنون الموروثة لشعوب الأمة الإسلامية وقومياتها أن تخضع لما خضعت له المواريث الفكرية لهذه الشعوب عندما دخلت دين الإسلام، واندمجت في أمة الإسلام . . نريد لهذه الفنون أن «تحيا» وأن «تتطور»، وفقا لمعايير الإسلام في الاعتقاد . . وفي الذوق الجمالي . . وفي الأخلاقيات . . ولا نريدها أن تكون «تقليدا» لفنون حضارات أخرى، لا تتخلق بأخلاق حضارة الإسلام . . . ولا أن تكون «مسخا مشوها» لفنون تلك الحضارات! . .

* وإذا كانت المهمة الأولى للفنون الجميلة في حياة الإنسان، هي الارتقاء بروحه على درب الإدراك والاستمتاع بآيات الجمال الإلهي في هذا الكون . . فإن الإسلام يتقدم على هذا الدرب خطوات أبعد، ليجعل من هذه الفنون سبيلا من السبل التي

---

(١) رواه البخاري وابن ماجه .

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والدارمي والإمام أحمد - من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص .

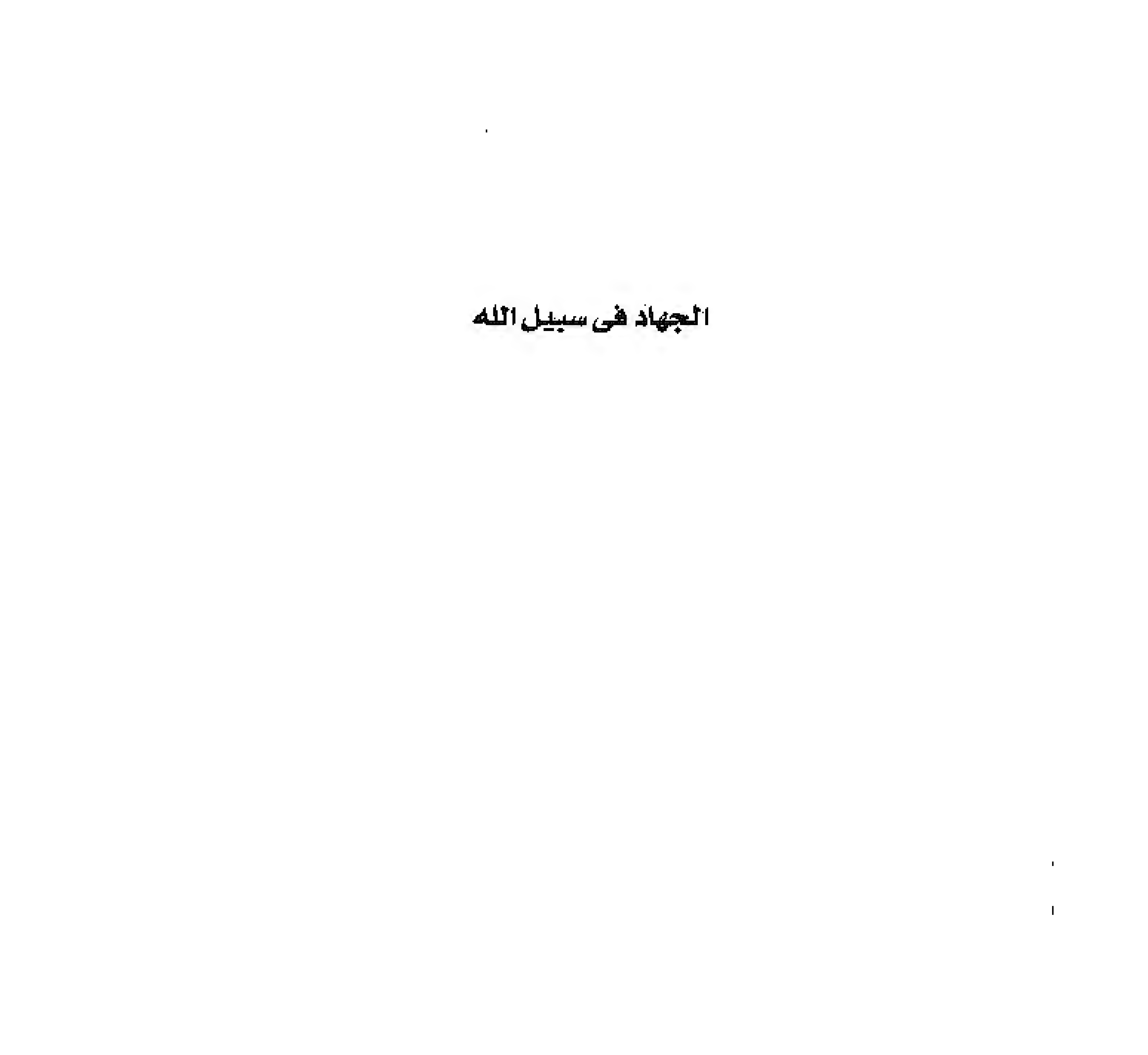
(٣) رواه البخاري ومسلم .

تصوغ «الإنسان ـ الرباني» ، الذي يدرك معنى أن الله «جميل» ، وأن «ربانية» الإنسان رهن بشوقه وتعلقه وسعيه على درب التخلق بالأخلاقيات الجميلة . . درب الوعي بالجمال الإلهي المبثوث في هذا الوجود . . . وأيضا الاستمتاع بلذات هذا الجمال ! . . .

ومع هذه المهمة الإسلامية للتربية الجمالية ، وللفنون الجميلة في حياة الإنسان المسلم ، فإن للمنهج الإسلامي رسالة يطلب من هذه الفنون أن تنهض بدورها في أدائها . . . رسالة الإسهام في حفظ الفكر ونشر الدعوة بواسطة هذه الفنون . .

إنها سلاح فعال في البلاغ إلى الناس . . ومن الممكن ـ بل الواجب ـ أن تكون ـ كفنون القول ـ أداة للبلاغ برسالة الإسلام ! . .

* * *



الجهاد فى سبيل الله



إذن، هو منهج: «إلهي المصدر» . . إنساني «الفهم والاستخلاص . . والموضوع» . . «شامل، في النظرة، والإحاطة والتطبيق» . . يحكم مسيرة الإنسان، ويجيب على علامات استفهامه، ويمثل بالنسبة لباصرته وبصيرته معالم الطريق وأعلام دليل العمل . . ليس من حيث كون هذا الإنسان فردا، فقط ـ عليه تكاليف عينية ـ وإنما من حيث هو «مدني ـ اجتماعي»، أيضا ـ قد فرض الإسلام عليه فروضا اجتماعية، توجه الخطاب بها إلى الجماعة ـ الأمة ـ . .

من أين جاء؟ . . ولماذا؟ . . وأين يحيا؟ ومكانه ومكانته بالنسبة للغير؟ . . وكيف يحيا؟ . . ولماذا؟ . . وإلى أين المصير؟ . . وعلى أي نحو؟ . . ولماذا؟؟ . .

وبسبب من هذه الشمولية والاجتماعية ـ التي ألَّفَت ما بين الفرد والأمة . . وتكاملت وترابطت فيها فروض العين وفروض الكفاية ـ لم يقف المنهج الإسلامي عند حدود مجرد «النسق الفكري ـ النظري» . . بل تبدى منهجا يستحيل تحقيق وجوده إلا إذا تجسد في التطبيق . . فالإسلام ليس «نحلة فكرية»، ولا مجرد «مذهب نظري»، وإنما هو دين يحقق للإنسان «الانتماء ـ الفعال» و«الفعل ـ المنتمي» . . . هو عقيدة وشريعة، يكتمل عندما يتحول إلى حياة معيشة وبناء قائم وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق . .

ولعل هذه الحقيقة ـ حقيقة توقف اكتمال الإسلام على تجسد منهجه في الحياة العملية ـ كانت إحدى الحقائق التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿ . . اليوم يئس الذين كفرُوا من دينكُم فلا تخشوهُم واخشون اليوم أكملتُ لكُم دينكُم وأتممتُ عليكُم نعمتي ورضيتُ لكُمُ الإسلام دينا . . ﴾ (المائدة: ٣) . . فهي قد جاءت تكتنفها

من قبل ومن بعد، تشريعات مدنية وحياتية كثيرة . . . وهي قد نزلت بعرفة يوم الحج الأكبر ـ في حجة الوداع ـ ومع هذه التشريعات المدنية التي حفت بها، كانت خطبة النبي، صلى الله عليه وسلم، في ذلك اليوم ـ خطبة حجة الوداع ـ عقدا اجتماعيا تشريعيا يقرر الحقوق المدنية لأمة الإسلام . . . وإذا كان حديث هذه الآية الكريمة عن اكتمال الدين، لم يعن أنها كانت آخر الوحي القرآني، ولا آخر الأحكام التي نزل بها الوحي . . . «فلقد نزل بعد ذلك قرآن كثير، ونزلت آية الربا، ونزلت آية الكلالة، إلى غير ذلك»[1]، كما يقول المفسرون . . فإنها قد عنت ـ والله أعلم ـ أن هذا الاكتمال الذي كان قد تم للدين يومئذ هو تجسده في التطبيق، فبعد فتح مكة، واكتمال الدولة، وتجسد الشريعة حياة تحياها الأمة الجديدة، خرجت الدعوة من إطار «الفكر» الذي يغالب «الواقع»، إلى إطار الدين الذي يسود «الواقع» ويحياه الناس . . فاكتمال الدين، واكتمال المنهج الإسلامي، بسبب من طبيعته ومقاصده ـ لا يتأتى بغير قيامه في الواقع وتجسده في مختلف ميادين الحياة، إنه رهن باللحظة التي لا نقف فيها مع القرآن عند مرحلة «التلاوة» وإنما يصبح ـ بالجهاد ـ حياة يحياها المسلمون! . .

لقد ذهب الصحابي سعد بن هشام بن عامر، رضي الله عنه، إلى أم المؤمنين عائشة، رضي الله عنها، عقب وفاة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، سائلا:

ـ «يا أم المؤمنين، أنبئيني عن خُلق رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

فقالت: ألست تقرأ القرآن؟! . .

قال: بلى! . . .

قالت: فإن خلق نبي الله كان القرآن»![2] . .

هنا، كان القرآن قد تحول ـ بالجهاد ـ عبر الذين فقهوه، إلى طاقة حية، أقامت في الواقع بناءً حضاريًا ـ الدولة لبنة من لبناته ـ تتجسد فيه روح القرآن! . . .

---

(١) القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) جـ٦، ص٦١، ٦٢ .

(٢) رواه مسلم.

ولم يقف الأمر عند حدود «الفكر»، كالحفظ والترتيل للآيات، ولا مجرد الفقه للمرامي والمقاصد والأغراض؟!..

إذن، فالجهاد لتجسيد وتطبيق منهج الإسلام، هو قسمة من قسمات هذا المنهج، يستحيل اكتماله بدونها، ولأمر ما كان الجذر اللغوي لكل من «الاجتهاد» و«الجهاد» جذراً واحداً؟! فالجَهْد هو أصلهما... وبذل الوسع واستفراغ الجهد، في ميادين الفكر، هو «الاجتهاد».. وبذل الوسع واستفراغ الجهد لوضع هذا «الاجتهاد الفكري» في الممارسة والتطبيق، بكل السبل وفي مختلف الميادين، هو «الجهاد» الذي يحقق المقاصد والغايات الحقيقية من «الاجتهاد».. إنهما وجهان لعملة واحدة، هي منهج الإسلام!..

وإذا كان «الجهاد»، في العرف الإسلامي، إنما يعني: الدعوة إلى الدين الحق.. واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل، في مختلف الميادين التي ينتصر فيها وبها هذا الدين الحق..[1] فإنه، بداهة، أعم وأشمل من «القتال».. إنه الفريضة الاجتماعية ـ الكفائية ـ التي فرضها الله على طلائع هذه الأمة.. أن تبذل الوسع وتستفرغ الجهد في «ميدان العمل» لتجسد، وتطبق ثمرات الجهد الذي استفرغته والوسع الذي بذلته في «ميدان الفكر»، وليتجسد «الاجتهاد» «بالجهاد»!..

ولهذه الحكمة كان مقام الجهاد عاليا في رسالة الإسلام وتكاليف الأمة ومعالم المنهج الإسلامي.. إنه «سنام» أمر الإسلام، كما علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «رأس الأمر: الإسلام، وعموده: الصلاة، وذروة سنامه: الجهاد»[2]، وهو «سياحة» الأمة الإسلامية بمختلف ميادين الحياة... «إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»[3].. وإذا كانت بعض أمم الرسالات قد اتخذت من «الرهبانية» النشاط العملي الذي جسدت به الدين، فانحصر بذلك دينها في الأديرة والمغارات والرهبنة والرهبان، وما عدا ذلك فهو خطيئة، أو دنيا لا علاقة لها بالدين، فلقد علمنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن «النشاط العملي» لأمة الإسلام،

---

(١) انظر: الجرجاني (التعريفات).
(٢) رواه الترمذي وابن ماجه والإمام أحمد.
(٣) رواه أبو داود.

المحقق لدينها، ليس «الرهبنة» التي تعزل الدين عن الحياة، بمعناها الأشمل، وإنما هذا «النشاط العالمي» هو الجهاد الإسلامي في مختلف ميادين الحياة. . بل إن «. . . رهبانية هذه الأمة: الجهاد»[1] ـ كما قال، عليه الصلاة والسلام. . .

وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٧٧) وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ (الحج: ٧٧، ٧٨).

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (١٠) تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١١) يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١٢) وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الصف: ١٠-١٣).

إنه، ككُلِّ معالم المنهج الإسلامي، فريضة طلائع هذه الأمة. . أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع في استخلاص معالم هذا المنهج ـ «بالاجتهاد الفكري» ـ وأن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع، «جهادا» يضع معالم هذا المنهج في الممارسة والتطبيق. . تلك هي مهمة طلائع هذه الأمة. . الذين لا يقفون بجهدهم عند «التفقه» ـ الفكر النظري ـ إنما يمارسون «الجهاد» ـ إنذارا لقومهم ـ بما فقهوا من الدين. . . ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وصدق رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان من أمته حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون،

(١) رواه الإمام أحمد.

فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[1]. . فحواريو الرسول، صلى الله عليه وسلم، وأصحابه هم طلائع أمته، المجاهدون فى سبيل تطبيق وتجسيد منهج الإسلام. . .

* * *

تلك هى أبرز معالم المنهج الإسلامى...

منهج «العلْمِيَّة ـ المتدينة». . و«السببية ـ الإلهية». . فهذا الكون، الذى تحكمه الأسباب، شاهد على أنه مخلوق للخالق الواحد، المتفرد بالربوبية الحقة، والقادر المدبر لهذا العالم. . وهذا الخالق، المنزه عن مماثلة المحدثات، قد استخلف الإنسان لعمارة هذه الأرض، وتحقيق بنود عهد الاستخلاف فيها. . وخلق له سبل الوعى وأدوات الفعل ليحقق رسالته هذه، وأنعم عليه بالإسلام، رسالة خاتمة خالدة، تعطيه المنهج الذى يحقق له ـ بالوسطية الجامعة ـ الانتماء والتوازن والاتزان مع كل مظاهر وظواهر وقوى هذا الوجود. . وفرض عليه الجهاد، حتى يتحقق لهذا المنهج «الوجود ـ الفاعل»، فلا تطمسه أو تنسخه عاديات الدهر وبدعه، كما حدث فى أمم الرسالات التى سبقت أمة الإسلام ورسالة نبيه، عليه الصلاة والسلام. . وصدق الله العظيم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

* * *

---

(١) رواه مسلم.

المصـــادر

- **القرآن الكريم.**

- **كتب السنة النبوية:**

١ ـ (صحيح البخاري) طبعة دار الشعب ـ القاهرة.

٢ـ (صحيح مسلم) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م .

٣ـ (سنن الترمذي) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م.

٤ـ (سنن النسائي) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

٥ـ (سنن أبي داود) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢م .

٦ـ (سنن ابن ماجة) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م.

٧ـ (سنن الدرامي) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

٨ ـ (مسند الإمام أحمد) طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ.

٩ـ (الموطأ) ـ للإمام مالك ـ طبعة دار الشعب . القاهرة.

- **معاجم القرآن والسنة:**

١ـ (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) وضع : محمد فؤاد عبد الباقي . طبعة دار الشعب . القاهرة.

٢ـ (معجم ألفاظ القرآن الكريم) وضع : مجمع اللغة العربية ـ مصر ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

٣ـ (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف) وضع : وينسنك (أ. ى) وآخرين. طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩م.

٤ـ (مفتاح كنوز السنة) وضع : وينسنك (أ. ى) ترجمة : محمد فؤاد عبد الباقى. طبعة لاهور سنة ١٣٩١ هـ، ١٩٧١ م.

• الكتب الأخرى:

ابن أبى الحديد : (شرح نهج البلاغة) تحقيق : أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩م.

ابن الأثير : (أسد الغابة فى معرفة الصحابة) طبعة دار الشعب. القاهرة.

ابن تيمية : (منهاج السنة النبوية) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢م.

(الفتاوى الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(مجموعة الرسائل الكبرى) طبعة القاهرة سنة ١٤٠٠ هـ.

ابن حزم الأندلسى : (رسالة فى الغناء الملهى، أمباح أم محظور؟) مطبوعة ضمن (رسائل ابن حزم) جـ ١، تحقيق : د. إحسان عباس. طبعة بيروت سنة ١٤٠١ هـ، ١٩٨٠ م.

ابن خلدون : (المقدمة) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

ابن رشد (أبو الوليد) : (تهافت التهافت) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.

(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

ابن سعد : (الطبقات الكبرى) طبعة دار التحرير. القاهرة.

ابن عبد البر : (الدرر في اختصار المغازي والسير) طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م .
ابن عساكر : (تهذيب تاريخ ابن عساكر) طبعة دمشق .
ابن قتيبة : (الإمامة والسياسة) طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ .
ابن قيم الجوزية : (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م .
ابن منظور : (لسان العرب) طبعة دار المعارف . القاهرة .
أبو يوسف : (كتاب الخراج) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
أفرام البستاني ـ (إشراف) ـ : (دائرة المعارف) طبعة بيروت سنة ١٩٥٦ م .
الأفغاني (جمال الدين) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٨١م .
الإيجي (العضد) ـ والجرجاني : (شرح المواقف) طبعة القاهرة سنة ١٣١١هـ .
البيهقي : (مناقب الشافعي) تحقيق : السيد أحمد صقر . طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
الجاحظ : (كتاب الحيوان) تحقيق : الأستاذ عبد السلام هارون . طبعة القاهرة .
الجرجاني : (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
جلال محمد عبد الحميد (دكتور) : (مناهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
الجويني (إمام الحرمين) : (الإرشاد) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي : (حجة الله البالغة) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ .
الزركلي (خير الدين) : (الأعلام) طبعة بيروت ـ الثالثة .
الشهرستاني : (نهاية الإقدام في علم الكلام) تحقيق : الفريد جيوم . طبعة مصورة ـ بدون تاريخ وبدون مكان الطبع .

الطبرى	: (تاريخ الطبرى) تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة دار المعارف ـ القاهرة .
الطهطاوى (رفاعة رافع)	: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .
الطوسى (أبو جعفر)	: (تلخيص الشافى) تحقيق : السيد حسين بحر العلوم . طبعة النجف سنة ١٣٨٣ ـ ١٣٨٤هـ .
عبد الجبار بن أحمد	: (تثبيت دلائل النبوة) تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . طبعة بيروت سنة ١٩٦٦ م .
على بن أبى طالب (الإمام)	: (نهج البلاغة) جمع : الشريف الرضى . طبعة دار الشعب . القاهرة .
عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين)	: (فتاوى وأقضية عمر بن الخطاب) جمع وتحقيق : محمد عبد العزيز الهلاوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥ م .
الغزالى (أبو حامد)	: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م .
	(الاقتصاد فى الاعتقاد) طبعة القاهرة ـ صبيح ـ ضمن مجموعة ـ بدون تاريخ .
	(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
	(المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى) طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
	(إحياء علوم الدين) طبعة دار الشعب ـ مصورة ـ القاهرة .
فان فلوتن	: (السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية) ترجمة : د. حسن إبراهيم حسن ، محمد زكى إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م .

الفيروز آبادى : (القاموس المحيط) طبعة مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ سنة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

قاسم أمين (بك) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة. طبعة الشروق سنة ١٩٨٩م.

القاسم بن سلام (أبو عبيد) : (كتاب الأموال) طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ. طبعة الشروق سنة ١٩٨٩م.

القاشانى : (اصطلاحات الصوفية) تحقيق د. محمد كمال جعفر. طبعة القاهرة سنة ١٩٨١م.

القرافى، أبو العباس أحمد بن إدريس : (الإحكام فى التمييز بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضى والإمام) تحقيق ودراسة : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. طبعة حلب سنة ١٩٦٧م.

القرطبى : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة.

الماوردى : (أدب الدنيا والدين) تحقيق : مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

مجمع اللغة العربية ـ مصر ـ : (المعجم الفلسفى) طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

محمد حميد الله الحيدر آبادى (دكتور) : (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة) طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

محمد عبده (الأستاذ الإمام) : (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

محمد عمارة (دكتور) : (الإسلام والمستقبل) طبعة الشروق سنة ١٩٨٦م.

(الإسلام وفلسفة الحكم) طبعة الشروق سنة ١٩٨٩م.

(معركة الإسلام وأصول الحكم) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.
(الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.
(العلمانية ونهضتنا الحديثة) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٧م.
(المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة الشروق سنة ١٩٨٨م.
(الغزو الفكرى.. وهم أم حقيقة؟). طبعة الشروق سنة ١٩٨٨م.

المخزومى (محمد ـ باشا) : (خاطرات جمال الدين الأفغانى) طبعة بيروت سنة ١٩٣١م.

النسفى (أبو البركات عبد الله بن أحمد) : (تفسير النسفى ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل) طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤هـ.

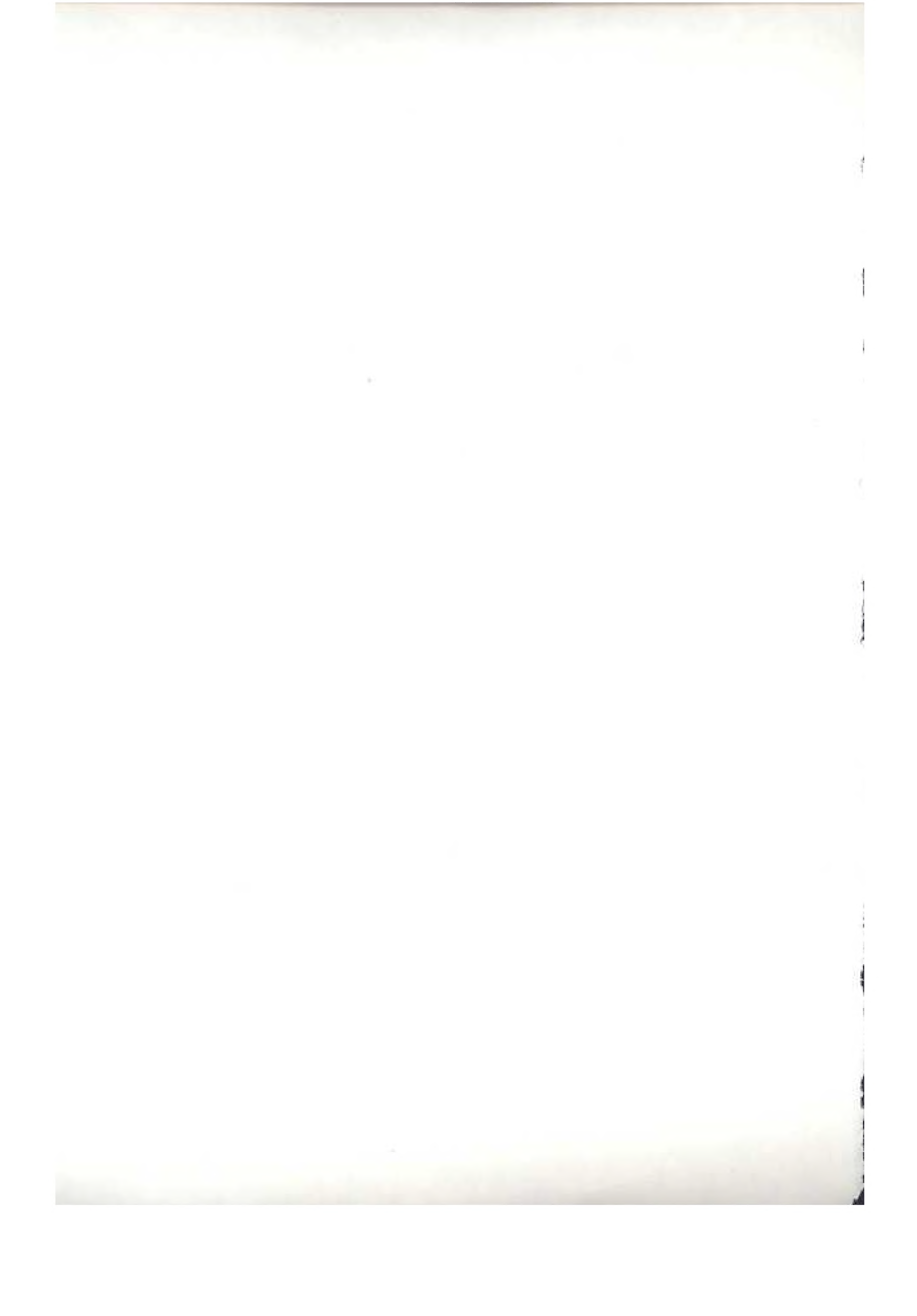
النفرى : (المواقف والمخاطبات) تحقيق: آرثر أربرى. تقديم: د. عبد القادر محمود. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٥م.

النويرى : (نهاية الأرب فى فنون الأدب) طبعة دار الكتب المصرية. القاهرة.

هيكل (محمد حسين ـ دكتور ـ باشا) : (الفاروق عمر) طبعة دار المعارف. القاهرة.

يحيى بن آدم : (الخراج) طبع القاهرة سنة ١٣٧٤هـ.

يوسف سركيس : (معجم المطبوعات العربية والمعربة) طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.



معالم المنهج الإسلامي

فى فكرنا الإسلامى المعاصر: فَقْرٌ فى «الإبداع».. وإفراط فى «التقليد»!.. تقليد «التخلف الموروث»، و«التغريب الوافد» من وراء الحدود!..

وفى العالم من حولنا: «متغيرات» تزلزل «الواقع».. وتراجع «مُسَلَّمات الفكر» التى حكمته لعشرات السنين!..

وحتى لا نظل أسرى «لتخلفنا الموروث».. وضحايا «لأزمات الآخرين» تقذفنا «ليبرالية» الغرب إلى «شموليته» تارة.. ثم يدفعنا انهيار «الشمولية» إلى «الليبرالية» تارة أُخرى.. وتتخطف عقولنا مناهج فلسفات الغرب ونظرياته.. فلا بد من إعمال العقل المسلم فى ميدان الإحياء والتجديد..

ولما كان «المنهج» - وهو طريق النظر، وقسطاسه المستقيم - هو سبيل الوعى بما فى «كتاب الوحى» - المقروء - و«كتاب الكون» - المنظور - من علوم وفنون وسُنَن وآيات..

وهو السبيل، كذلك، إلى صياغة «دليل العمل» الذي ينير لليقظة الإسلامية المعاصرة طريق النهوض المنشود - وذلك حتى لا تُصاب، هى الأخرى، بإحباط جديد؟!..

... لذلك.. كان الاهتمام بهذه القضية المحورية - قضية: «معالم المنهج الإسلامى» - .. التى يصدر لها هذا الكتاب!



دار الشروق
www.shorouk.com